marta
PETREU

Jocurile manierismului logic

Marta Petreu este scriitor şi profesor.
A debutat editorial în 1981, cu volumul de poeme *Aduceți verbele.* Alte volume de poeme: *Dimineața tinerelor doamne* (1983); *Loc psihic* (1991); *Poeme neruşinate* (1993); Cartea *mîniei* (1997); *Apocalipsa după Marta* (1999); *Falanga* (2001); *Scara lui Iacob* (2006).
O culegere lirică, *Poèmes sans vergogne,* i-a apărut în 2005 în Franța. Este autoarea mai multor volume de eseuri şi studii despre filosofia şi cultura românească: *Teze neterminate* (1991); *Jocurile manierismului logic* (1995); *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"* (1999; ed. a II-a, 2004; carte apărută în SUA în 2005, cu titlul *An Infamous Past: E.M. doran and the Rise of Fascism in Romanía); Ionescu în țara tatălui* (2001; ed. a II-a, 2002; carte apărută în Serbia în 2011, cu titlul *Jonesko u oievoj zemlji); Filosofia lui Caragiale* (2003); *Filosofii paralele* (2005); *Despre bolile filosofilor, doran* (2008; ed. a II-a, 2010; carte publicată întîi în Serbia, cu titlul O *bolestima filozofa. Cloran).*
La Editura Poliront au mai apărut: *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian* (2009; ed. a II-a, 2010), Acasă, pe *Cîmpia Armaghedonului* (2011), *Apocalipsa după Marta* (2011), *Cloran sau un trecut deocheat* (2011), *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească* (2011), *Filosofia lui Caragiale* (2012), O *zi din viața mea fără durere* (2012) şi *Ionescu în (ara tatălui* (2012).

© 2013 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice nijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte sinilare săvîrşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Foto copertă: © iStockphoto.com/Jerzy Jacek Gladykowski

ulI'IPlv.polirom. ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506 Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P.53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
PETREI', MARTA

Jocurile manierismului logicI Marta Petreu – Ed. a 2-a. – Iaşi: Polirom, 2013

ISBN print: 978-973-46-3387-6
ISBN ePub: 978-973-46-3470-5
ISBN PDF: 978-973-46-3471-2

162.5
162.5:82.09
162.5:821.135.1.09

Printed in ROI^MANIA

marTa
PCTRCU

Jocurile manierismului logic

Ediţia a Il-a, revăzută şi adăugită

POLI ROM
2013 MARTA PETREU este scriitor şi profesor. S-a format

În ambianţa intelectuală a mişcării literare Echinox, de la Universitatea „Babeş-Bolyai” din Cluj. Profesor de istoria filosofiei româneşti la Universitatea „Babeş-Bolyai’’ şi redactor-şef (din 1990) al revistei *Apostrof,* mensual editat de Uniunea Scriitorilor din România şi de Fundaţia Culturală Apostrof. Doctor În filosofie al Universităţii din Bucureşti, cu lucrarea *Valenţele estetice ale anamorfozei logice (1992).* A debutat editorial În 1981, cu volumul de poeme *Aduceţi verbele.* Alte volume de poezie: *Dimineaţa tinerelor doamne* (983); *Loc psihic* (1991); *Poeme nentşinate(1993); Cartea mîniei(1997); Apocalipsa dupăMarta(1999); Falanga* (2001); *Scara lui lacob* (2006). O culegere lirică, *Poemes sans vergogne,* i-a apărut În 2005 în Franţa, la Editura „Le Temps qu’il Fait”. Ca eseist şi istoric al filosofiei româneşti, a publicat următoarele volume: *Teze neterminate (199D;Jocurile manierismului logic (1995); Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României” (1999;* ediţia a Il-a, *2004;* carte apărută În SUA În *2005,* cu titlul *An Infamous Paste E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania); Lonescti În ţara tatălui* (2001; ediţia a Il-a, *2002;* carte apărută în Serbia în 2011, cu titlulJonesko *ii ocevojzemlji); Filosofia lui Caragiale*(2003); *Filosofii paralele* (2005); *Despre bolile filosofilor. Cioran* (2008; ediţia a Il-a, 2010; volum apărat Întîi În Serbia, cu titlul *O bolestima fiilozofa. Cioran); Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian* (Polirom, *2009;* ediţia a Il-a, 2010). A publicat, sub titlul *Conversaţii cu… (2004* şi 2006), două volume de interviuri cu personalităţi ale vieţii intelectuale româneşti. A gîndit şi a alcătuit mai multe volume tematice de confesiuni *(ili lumea taţilor, 2004; Cele 10pântnci, 2007; Scriitontl şi tntpul său, 2007).* A prefaţat şi a Îngrijit ediţii de carte de filosofie şi de literatură (Nae lonescu, Bucur Ţincu, Arthur Dan, Constantin Rădulescu-Motm, Radu Stanca, D.D. Roşea, Alexandra Vona, Zaharia Boilă, Radu Petrescu ş.a.). Alte volume, În colaborare: *VladMugur, spectacolul morţii*(2001), *Sadovaia 302 bis* (2006). Premiul Uniunii Scriitorilor din România 0981, 1997), Premiul Filialei Cluj a Uniunii Scriitorilor (2003, *2005, 2006),* Premiul pentra eseu al Uniunii Scriitorilor din Republica Moldova (2003), Premiul revistei *Poesis* pentra poezie *(1993,* 2001), Premiul revistei *Poesis* pentra roman (2011), Premiul „George Bacovia” al revistei *Contemporanul (1993),* Premiul „Nichita Stănescu’’ *(1997),* Premiul „Henri Jacquier” (2001), Marele Premiu „Lucian Blaga” *(2002),* Premiul „Tudor Arghezi’’ (2008), Premiul Salonului de Carte Oradea *(993),* Premiul Salonului Naţional de Carte Cluj *(1997),* Trofeul Societăţii „Eugen lonescu” (Slatina,

2001), Premiul internaţional „Lillian Hellman/Dashiell Hammett Grant” pe 2001, acordat de Human Rights Watch. Face parte din gruparea literară Echinox; este membră a Uniunii Scriitorilor din România şi a Fundaţiei Culturale Apostrof. În 2011, Editura Polirom a iniţiat seria de autor „Marta Petreu”, În care au apărat pînă în prezent: *Acasă, pe Cîmpia Armaghedonului* (Premiul „Cartea anului 2011” acordat de *România literară* şi Fundaţia Anonimul; Premiul pentra cea mai bună carte de ficţiune a anului 2011, decernat la Gala Industriei de Carte din România; Premiul „Liviu Rebreanu” acordat la „Zilele Liviu Rebreanu”, Bistriţa, 2011; Premiul „Poesis” pentra proză, 2011), *Apocalipsa după Marta, Cioran saii un trecut deocheat, De laJtmimea la Noica. Studii de cultură românească* (Premiul revistei *Observator cultural* pentra eseu, *2012), Filosofia lui Caragiale, O zi din viaţa mea fără durere* şi *lonescu În ţara tatălui.*

Cuprins

Cuvînt-înainte la ediţia a doua.....9

Prolog. Sofistica sau manierismul logic.....11

I. „Respingerile sofistice” aristotelice.....49

A. Sofismele de limbaj.....51

1. Omonimia.....51

2. ^Amfibolia.....55

3-4. Compoziţia şidiviziunea.....62

5. Accentul.....66

6. Forma limbajului.....66

Concluzii.....71

B. Sofisme materiale sau din.....afara limbajului 73

1. Accidentul.....73

2. *Fallacia a dicto secuudum quid ad dictum simpliciter*. . 77

3- Ignoratio elenchi: ignoratio elenchi ad rem, ignoratio elenchi ad hominem..... 80

4..... *Fallacia petitionis principii*

.....122
5. *Fallacia consequentis*.....128
6. A lua drept cauză ce nu e cauză.....130
7. *Fallacia plurium intermgationum ut unius*. .134
Concluzii.....136

II. Addenda la „Respingerile" aristotelice.....139
A. Sofismele noţiunii.....142
B. Sofismele judecăţii.....144
C. Sofismele raţionamentelor.....151
1. *Error fandamentalis*.....152
2. Paradoxul.....155
3. Dilema sofistică.....172

Epilog. De la Hermes la Satan.....187

Bibliografie.....209

DOMNUL BĂTRÎN *(Logicianului}:* Frumos lucru, logica! LOGICIANUL *(Domnului Bătrîn):* Cu condiţia să nu abuzezi de ea.

Ionesco, *Rinocerii*

Cuvînt-înainte la editia a doua

La începutul anilor 1980, pe vremea cînd eram profesoară de „ştiinţe sociale” şi de istorie la un liceu din Cluj, mi-a venit ideea de a face un dicţionar sumar de sofisme pe înţelesul elevilor mei. Liceul în care eram profesoară era unul foarte bun, cu elevi de la clasa a cincea la clasa a douăsprezecea, cu clase şi de matematică-fizică, şi de geologie-mine. Predam unor copii şi adolescenţi cu vîrsta cuprinsă între 10 şi 19 ani, pe care îi socoteam normali, dar despre care acum cred că erau de fapt geniali, şi pe care trebuia să-i distrez cu ceva ca să-mi stea liniştiţi la ore. Un dicţionar de sofisme, de jucării logice amuzante, mi s-a părut cel mai potrivit lucru. .

Din 1981 şi pînă în 1990, mi-am cernut toate lecuirile prin sita logicităţii, doar-doar o să reuşesc să găsesc exemple literare pentru toate tipurile de sofisme existente. Cel mai grozav cadou pe care mi-l putea face cineva în perioada aceea era un sofism. La vînătoare de sofisme, am citit cărţi de logică şi de istoria filosofiei, opera lui Caragiale, pe care atunci l-am descoperit în grandoarea inteligenţei lui, opera lui Eugen Ionescu ş.a. O primă variantă a proiectatului meu dicţionar de sofisme, terminată prin 1987, pe care o socoteam aptă să satisfacă şi pretenţiile literaţilor, nu numai ale elevilor, a zăcut cîţiva ani la o editură bucureşteană, pînă cînd a putut în sfîrşit să apară, în 1991, în volumul meu de eseuri, *Teze neterminate.* Completat şi perfecţionat, „dicţionarul” a devenit, În 1992, teza mea de doctorat – şi Îi sînt mereu recunoscătoare profesorului Ion Ianoşi că m-a acceptat la doctorat cu o teză atît de năstruşnică –, iar În 1995, Încă o dată amplificat, l-am publicat, cu titlul *Jocurile*

manierismului logic, în colecţia „Akademos”, coordonată de dna Irina Petraş, la fosta Editură Didactică şi Pedagogică. Datorez multe dicţionarului meu de sofisme, de pildă simpatia elevilor mei de la Liceul „Emil Racoviţă” sau bucuriile pe care mi le-au adus cărţile mele despre Caragiale şi Eugen lonescu, autori pe care i-am descoperit cu adevărat pornind dinspre anamorfozele logice.

Ediţia de faţă – la distanţă de 22 de ani de la publicarea primei variante, scurte, a textului şi la 18 ani de la varianta lărgită publicată în volum de sine stătător – a fost revizuită şi adăugită; totodată, este o ediţie scurtată, căci am lăsat pe dinafară capitolele despre Caragiale şi Eugen Ionescu, plasate între timp în monografiile mele tematice despre cei doi autori. Public cartea cu gîndul că, aşa cum, pe vremuri, în orele de „csp", elevii mei de la Liceul „Emil Racoviţă" din Cluj se înveseleau cînd le duceam aceste jucărele logice, se va găsi şi-acum măcar un cititor care să se înveselească cu dicţionarul meu de sofisme.

7 ianuarie 2013

Prolog
Sofistica sau manierismul logic

Sofisme şi sofişti

„Eu unul susţin că meşteşugul sofisticii este vechi", spune personajul Protagoras din dialogul platonician cu acelaşi nume, recunoscînd astfel că priceperea de a face sofisme este imemorială. Apoi adaugă: „dar cei care l-au mînuit mai înainte vreme, temîndu-se de pizma ce şi-ar fi atras-o de pe urma lui, au recurs la diferite tertipuri şi l-au tăinuit, unii prin poezie, ca Homer şi Hesiod şi Simonide, alţii prin ritualuri şi profeţii, ca adepţii lui Orfeu şi Musaios"[1]. La mijlocul secolului al V-lea î.H., cuvîntul *sofist* mai avea încă în Elada înţelesul originar, de cunoscător sau de savant. Însă cele mai multe referiri la sofistică şi sofisme le aflăm, semnificativ, nu din fragmentele rămase de la marii sofişti – adică de la Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Gorgias din Leontinoi, Hippias din Elis –, ci din textele celor care i-au combătut. Chiar şi pentru înţelesul termenilor de bază, *sofism* şi *sofist,* trebuie să recurgem la textele insidioase sau de-a dreptul tendenţioase ale concurenţei, adică ale

1 Platon, „Protagoras", traducere de Şerban Mironescu, În Idem, *Opere,* I, ediţie Îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, studiu introductiv de Ion Banu [Bucureşti], Editura Ştiinţifică, f.a. [1974], 316 d, p. 431 (în continuare, *Protagoras').*

lui Platon, care a fost duşmanul lor înverşunat, şi ale lui Aristotel, căci fragmentele rămase de la marii sofişti nu sînt de ajuns.

În sensul cel mai restrîns şi mai specializat, în *Respingerile sofistice,* Aristotel descrie *sofism* i *tl* ca pe un *raţionament,* şi anume unul aparent, un silogism fals, iar nu real, deoarece încalcă una sau mai multe dintre regulile inflexibile şi clare ale silogisticii. Aşa cum este delimitat de Stagirit, pseudoraţionamentul „pare" că încearcă să cuprindă principiile lucrurilor, dar în realitate, spune Aristotel, el nu respectă metoda de cercetare corespunzătoare fiecărui obiect. Acest fel de silogism reprezintă pur şi simplu o tehnică de luptă în discuţie – şi anume o luptă „injustă" –, iar mînuitorii lui, sofiştii, îl folosesc fără scrupule şi cu uimitoare îndemînare „de dragul prestigiului care aduce profituri"[2], iar nu de dragul cunoaşterii sau înţelepciunii înseşi. Definiţia aristotelică a sofismului ca „respingere", aşadar ca argumentare făcută în cadrele unei discuţii şi îndreptată contra altei argumentări, sugerează şi natura sofistului:

> Fiindcă există oameni care preţuiesc mai mult să pară înţelepţi decît să fie (căci înţelepciunea sofistică este numai aparentă, nu reală, iar sofistul – omul care cîştigă bani de pe urma unei înţelepciuni aparente, nu reale), este evident că unor astfel de oameni le convine în chip necesar să pară că îndeplinesc sarcinile înţelepciunii, decît să le îndeplinească cu adevărat, fără a părea[3].

În textele aristotelice, fiecare acţiune a sofistului este timbrată cu un atribut peiorativ, cu acela de „aparenţă": astfel, după părerea lui Aristotel, sofistul face orice cercetare, orice examinare, orice argumentare etc. numai „în aparenţă", iar sofismul este, în mod

2 Aristotel, „Respingerile sofistice", În Idem, *Organon,* IV, traducere şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1963, 11, 171 b, pp. 307-308 (În continuare, *Respingerile sofistice).*

3 *Ibidem,* 1, 165 a, pp. 270-271.

corespunzător, un „silogism numai aparent". Ideea nu era nouă, discipolul urmîndu-l în această privinţă cu fidelitate pe profesorul său, pe Platon. Conform criteriilor epistemologice ale acestuia din urmă, ştiinţa cu diferitele ei ramuri de cunoaştere veritabilă este maimuţărită şi uzurpată, ca într-un teatru de umbre, de cîteva „empirisme" care-l „linguşesc" pe om, producîndu-i plăcere. În dialogul ***Gorgias,*** sofistica şi arta înrudită, retorica, apar, alături de alte două „empirisme", de arta bucătăriei şi de arta înfrumuseţării corpurilor, printre practicile care boicotează ştiinţele veritabile:

> Cum spuneam, medicinei i se substituie bucătăria, ca formă a linguşirii; în acelaşi chip, gimnasticii i se substituie găteala, dăunătoare, înşelătoare, vulgară şi nedemnă de un om liber – care, amăgind cu ajutoml formelor şi culorilor, al rafinării vestimentaţiei, face ca oamenii să fie seduşi de o frumuseţe artificială, uitînd că cea naturală se obţine prin gimnastică. [...] găteala este pentru gimnastică ce este bucătăria pentm medicină; mai mult decît atît, ce este găteala pentru gimnastică este sofistica pentm legislaţie şi ce este bucătăria pentm medicină este retorica pentm justiţie[4].

Însăşi clasarea sofisticii la „arte" este persiflantă, căci, după cum precizează personajul Socrate, arta re prezintă mai puţin decît cunoaşterea, fiind „îndeletnicirea care este lipsită de cunoaştere"[5]. Platon pare obsedat de sofistică şi de sofişti. O bună parte din opera lui – dialogurile ***Protagoras, Hippias maior, Hippias minor, Eutbydemos, Gorgias, Sofistul-*** poartă trimiterea la sofişti încă din titlu, iar săgeţi polemice se află în toate dialogurile, fapt care, pe de o parte, aşa

4 Platon, „Gorgias", traducere de Alexandm Cizek, în Idem, *Opere,* I, 645 a-b, p. 316 (în continuare, *Gorgias).*

5 *Ibidem,* 645 a, p. 316.

cum observă istoricii filosofiei, sugerează importanţa acestor gînditori în epocă[6], dar, pe de altă parte, ne semnalizează că, atunci cînd vorbim despre sofistică, este de-a dreptul riscant să le dăm orbeşte crezare exact acelora care au combătut-o. În ***Apărarea lui Socrate,*** sofistul este definit laconic, probabil sub ins pi raţ ia ***Norilor*** lui Aristofan, drept cel ce „face să învingă judecata strîmbă”[7], învăţîndu-i şi pe alţii această tehnică; iar această definiţie a sofistului include şi pe aceea a sofismului, ca „judecată strîmbă”. În dialogul *Sofistul* există nu mai puţin de şapte definiţii, cît se poate de pitoreşti, ale mînuitorului de silogisme aparente, abundenţă justificată de faptul că acesta este o persoană „foarte lunecoasă”, o „lighioană [care] schimbă multe feţe”[8]. Sofistul este pentru Platon un „vînător cu simbrie după tineri bogaţi” şi un „negustor cu toptanul de învăţături pentru suflet”, un „traficant cu mărfuri, adică învăţături, din propria lui fabricaţie” şi „un fel de atlet în cuvîntări”, cu ,,îndemînarea de a controversa despre orice lucru,’[9]. Şi altele de acelaşi fel. Faptul pe care Platon, adesea prin vocea personajului Socrate, nu uită să li-l reproşeze acestor profesori itineranţi este că cer plată pentru învăţăturile lor, lucrînd „în vederea unui

6 Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale: Penseurs grecs et latins,* Paris, Stock, 1968, p. 148 (în continuare, *Penseurs grecs et latins')-,* Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès,* Éditions de Fallois, 1988, p. 26 (în continuare, *Les Grands Sophistes).*

7 Platon, „Apărarea lui Socrate”, traducere de Francisca Băltăceanu, în Idem, *Opere,* I, 18 b, p. 16 (în continuare, *Apărarea lui Socrate).*

8 Platon, *Sofistul,* în româneşte cu o introducere şi note de Ştefan Bezdechi, Sibiu, Tipografia „Cartea Românească din Cluj”, 1945, *226,* pp. 39-40.

9 *Ibidem, 231-232,* pp. *47-48.*

cîştig”[10] şi ştiind „să strîngă parale de pe urma unor asemenea controverse particulare”[11]; un element pe care Aristotel, aşa cum am văzut, l-a inclus chiar în definiţiile termenilor *sofist* şi *sofism.*

Din cele spuse pînă aici, ar rezulta că sofistica este o îndeletnicire care presupune – o recunoaşte Platon însuşi – o abilitate logică sau un „oarecare meşteşug’’[12], o anume, de fapt nu mică, *iscusinţă;* o dexteritate logică prin care urmăreşte să obţină consimţământul interlocutorului sau ascultătorului, ba chiar înşelarea cu premeditare a acestuia; prin acest sens îngust, Platon şi Aristotel îi vizează şi pe marii sofişti din secolul al V-lea î.H., filosofi în înţelesul deplin al cuvîntului, şi pe imitatorii lor de mai tîrziu, sofiştii contemporani lor, care au transformat sofistica într-o simplă tehnică ludică.

În al doilea rînd, prin sofism se înţelege *raţionamentul eristic;* acesta, cu excepţia scopului lucrativ, are toate celelalte trăsături ale sofismului; folosind termenul *sofism* pentru a discredita pseudoraţionamentul lucrativ, Aristotel precizează că *acelaşi raţionament,* făcut numai „de dragul victoriei”, de dragul disputei şi al renumelui, este un *demers eristic,* iar mînuitorii lui trebuie numiţi disputanţi sau *iubitori de disputa'-'.* Iată pasajul în care se operează această distincţie, astăzi rar respectată:

> sofistica este, cum am mai spus, o meserie lucrativă bazată pe o înţelepciune aparentă; de aceea sofiştii se străduiesc numai pentru a obţine demonstraţii aparente. De altminteri, iubitorii de dispută şi sofiştii se folosesc de aceleaşi argumente, dar nu în acelaşi scop. Acelaşi argument va fi sofistic sau eristic, dar nu sub acelaşi raport, ci va fi eristic dacă intenţionează victoria, şi sofistic dacă intenţionează o înţelepciune aparentă. Căci şi sofistica este o înţelepciune, dar una aparentă, nu

10 *Ibidem, 223,* p. *35.*
11 *Ibidem, 225,* p. 39.
12 *Ibidem, 221,* p. *33.*

reală[13] [14].

Împărţirea aristotelică în sofisme, pe de o parte, şi raţionamente eristice, pe de altă parte, respectiv în *sofişti* şi *eristici* (aceştia din urmă, numiţi uneori „disputanţi"), justificată istoric în *Organon* – căci curentul filosofic sofist era o realitate culturală de dată încă recentă şi, pe deasupra, prelungit de activitatea ludică a unei sofistici minore –, şi-a pierdut treptat actualitatea. La fel, au dispărut mirarea şi reprobarea că sofiştii, primii profesori care au trăit de pe urma meseriei lor, au luat bani pentru lecţiile lor. Astăzi numim sofisme orice pseudoraţionamente, fie că urmăresc scopuri lucrative, fie că ţintesc doar gloria victoriei într-o dispută; corespunzător, prin sofist se înţelege orice vorbitor care, prin abilitatea minţii sale, prin subtilitatea sa surprinzătoare, reuşeşte să-şi impună ideile proprii, îndoielnice mai ales pentru că sînt subiective, înrădăcinate în sentimente personale. Ar fi greu de precizat momentul cînd s-a pierdut nuanţa aristotelică, dar la Seneca, de pildă, împărţirea în sofişti şi disputanţi nu mai este menţionată, filosoful vorbind, cu vizibilă desconsiderare, despre inutila pierdere de vreme în jocuri şi subtilităţi sofistice.

Prin lărgirea noţiunii şi mai ales prin identificarea sofisticii cu o tehnică logică subtilă, care presupune cunoştinţe şi talent, în perioada contemporană inclusiv Socrate – în timpul vieţii, un aprig duşman al marilor sofişti, un filosof care, deşi alerga după elevi, nu lua bani pentru învăţăturile sale şi care respingea relativismul gnoseologic şi moral al acestora – a ajuns să fie identificat drept sofist. Pentru Vladimir Jankelevitch, de pildă (dar nu numai), Socrate, cu arta lui de-a întreba şi de a-şi constrînge interlocutorul să intre în contradicţie cu sine, este pe bună dreptate un sofist[1^]. La ora

13 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 11, *171* b, p. *307.*
14 *Ibidem,* p. 308.

actuală, sofismul şi raţionamentul eristic, anamorfoza logică de dragul foloaselor şi cea făcută numai de dragul artei şi al victoriei sînt considerate sinonime, astfel încît numai textele de strictă specialitate – de logică ori de istoria filosofiei – mai păstrează, pe baza scopurilor diferite ale pseudosilogismelor, toate nuanţele originare.

Dialogurile platoniciene şi textele aristotelice subliniază *intenţia* sofiştilor şi eristicienilor de a înşela prin măiestria artei lor; „sofistica nu constă în facultate, ci în intenţie; L . J omul va fi sofist după intenţia sa”[15] [16], observa Stagiritul în *Retorica.* Drept urmare, s-a încetăţenit ideea că sofismul este o înşelătorie *premeditată.* În *Respingerile sofistice,* erorile nepremeditate de raţionare, ce apar din cauza limitelor istorice ale cunoaşterii, din cauza limitelor intelectului cunoscător ori pur şi simplu din cauza grabei, sînt numite *paralogisme,* iar Stagiritul, oprindu-se mai puţin asupra lor, s-a mulţumit să arate că numărul şi tipologia lor sînt la fel cu numărul şi tipologia *respingerilor aparente.* În *Retorica,* lucrare ce, aşa cum a observat şi Hegel, continuă linia de cunoaştere şi filosofare deschisă de şcoala marilor sofişti, Aristotel a delimitat sofismul în sensul cel mai restrîns prin „intenţie”.

Aristotel a analizat sofismele în calitatea lor de *respingeri,* numindu-le, cum se vede, *respingeri sofistice* sau *respingeri aparente.* Faptul are o explicaţie istorică, şi anume aceea că la vechii greci, la Socrate şi Platon de pildă, metoda favorită de examinare a unei teme a fost dialogul – în vreme ce la marii sofişti metoda preferată a fost, dimpotrivă, discursul, după cum se vede şi din dialogul *Protagoras*[11]. Or, într-un dialog apar idei

15 Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie,* Paris, Flammarion, *1964,* p. 10.

16 Aristotel, *Retorica,* ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv şi index de Maria-Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan- Sebastian Maftei, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2011, *1355* b, p. 89.

susţinute silogistic, precum şi contrazicerea lor, respingerea lor printr-un silogism al contradicţiei; silogismele care contrazic teza dată sînt numite de Stagirit *respingeri,* respingerea fiind aşadar „o specie de silogism", adică „silogismul contradicţiei"[17] [18], raţionamentul tezei contrare. Eroarea de raţionare se poate strecura fie în silogismul prim, fie în contradicţia lui, în respingere. De aceea, există silogisme adevărate şi silogisme false (aparente ori sofistice), după cum există respingeri adevărate şi respingeri aparente (sau false, sofistice). Într-un dialog, un silogism fals (ori un paralogism) trebuie infirmat printr-o respingere corectă, adevărată, deci prin denunţarea sofismului. Dacă însă ambii interlocutori sînt sofişti, se înscenează pînă la urmă de la sine un tip insolit de *dialog al sofismelor,* un duel cu spade de paradă, o spectaculoasă încrucişare de erori sau de raţionamente aparente. Asemenea bătălii sofistice pe muchie cu jocul, uimitoare ca un foc de artificii, se găsesc consemnate în cîteva dialoguri ale lui Platon, de pildă în *Euthydemos,* în *Gorgias,* în *Phaidros.* Pe teritoriul literaturii, asemenea bătălii devin tehnică estetică fundamentală pentru operele comice şi satirice sau pentru literatura absurdului. Aşa se face că la autori precum Caragiale, Eugen Ionescu şi Lewis Carroll sofismul este prezent ca tehnică estetică.

De fapt, Aristotel nici nu distinge întotdeauna paralogismul (eroarea logică neintenţionată) de sofism (eroarea sau abaterea logică premeditată, avînd scop lucrativ) şi de raţionamentul eristic (eroare logică intenţionată, avînd ca ţintă victoria în controversă), ci foloseşte adesea termenul *paralogism* ca sinonim pentru termenul *sofism;* întrucît structura logică este aceeaşi, diferind numai premeditarea şi scopul abaterii de la corectitudine şi adevăr, sinonimia este justificată.

17 Platon, *Protagoras, 335* a, p. *450.*
18 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 10, *171* a, *9,170* b, pp. *302, 299.*

Diferenţierea lor nici nu ar putea fi întotdeauna foarte tranşantă, fiindcă o eroare de raţionare ce se face în dialog, prin colaborarea a doi interlocutori, ar trebui să fie numită *sofism* din perspectiva celui care o provoacă intenţionat şi *paralogism* din punctul de vedere al celui care o comite, al „victimei"; de pildă, Odiseu, care se prezintă pe sine drept *Nimeni,* ar face un sofism, iar Polifem, care cade în capcana acestui nume, ar face doar un paralogism.

Prin urmare, al treilea sens al termenului *sofism* este şi mai larg, echivalînd cu *eroare de raţionare,* indiferent dacă există sau nu premeditare. În acest sens, Mircea Florian, traducătorul şi adnotatorul *Respingerilor sofistice,* precizează că a tradus adesea *paralogism* prin *sofismfi.* În învăţămîntul şi filosofia românească, înţelesul lărgit al termenului este de multă vreme încetăţenit. De pildă, Titu Maiorescu nota că

> Orice eroare de argumentare, fie provenită din premise false în urma unei rele observări sau în urma admiterii nejustificate a unei evidenţe, fie provenită dintr-o violare a regulilor silogismului, fie provenită dintr-o confuzie în privinţa concluziunii, se poate numi *sofism.* De regulă Însă sofismul se numeşte o eroare intenţionată, adică o argumentare despre care sofistul ştie că este greşită şi pe care el Însuşi ar putea-o nimici, dar pe care o întrebuinţează pentru a produce În mintea altora o anume convingere folositoare pentru el[19] [20].

Din interiorul clasicităţii sale fără fisură, filosoful român socotea că „iubirea adevărului în tot timpul,'[21] ne-

19 Vezi Mircea Florian, În Aristotel, *Organon,* IV, p. 268, nota *2.*

20 Titu Maiorescu, „Logica" 0898, ediţia a V-a), În Idem, *Scrieri de logică,* stabilirea textelor, traducerea, studii introductive şi note de Alexandru Surdu, prefaţă de Sorin Vieru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. *276* (în continuare, *Logica).*

21 *Ibidem.*

ar putea feri de sofisme.

În paginile care urmează, voi folosi termenul *sofism* şi în acest al treilea sens, foarte larg, de greşeală inconştientă de gîndire, de abatere neintenţionată de la gîndirea corectă. În plus, deoarece extrag exemplele din literatură, nu din dezbaterile dialogale ale unor filosofi ori logicieni, se poate pune problema din al cui punct de vedere sînt sau nu premeditate erorile silogistice: din perspectiva autorului ori din cea a personajelor sale. De pildă, mi se pare limpede că Lewis Carroll, care era logician şi deci ştia prea bine ce face, şi-a construit intenţionat jocurile sofistice din cărţile Alisei, în vreme ce eroii săi – dacă le acordăm autonomie în virtutea ontologiei literare – înşală uneori voluntar, alteori sînt victimele involuntare ale aparenţelor. Apoi, există situaţii în care nu putem stabili cu certitudine intenţionalitatea şi scopul: care este diagnosticul exact al raţionamentului falacios enunţat cu satisfacţie de Smerdeakov (v. *paradoxale, sofismulgrămezii)* şi catalogat de Valeriu Cristea[22] drept sofism: este oare un poliraţionament eristic, conceput pentru a-l impresiona pe Ivan, sau un simplu paralogism?; citind pasajul respectiv, simţim acut că în discursul lui Smerdeakov s-a infiltrat ceva lunecos, ceva necurat şi conchidem, fără a mai respecta restricţiile aristotelice, că avem în faţă un sofism, în sens de truc logic, deşi acesta n-are scopuri lucrative.

În al patrulea rînd, trebuie să observăm că prin sofism se înţelege, cel mai adesea, un *raţionament* eronat; atît *Dex-ul,* cît şi *Dicţionantl defilozofie* (978) pun semnul egalităţii între sofism şi „silogism sau raţionament" tendenţios; la fel, André Lalande, în *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* încadrează sofismul între *argumente,* iar cum argumentul este, la rîndul lui, definit drept *raţionament,* rezultă că sofismul

22 Valeriu Cristea, *Dicţionarul personajelor lui Dostoievski,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1983, p. *369.*

e socotit tot o formă de raţionament. Contactul cu sofismele concrete arată că atributul sofistic nu este o proprietate exclusivă a raţionamentelor, în particular a celor categorice studiate de Aristotel; erorile logice pot să apară, oricît de surprinzător ar părea, şi la nivelul noţiunilor şi al judecăţilor, deci la forme logice structural mai simple decît silogismul, precum şi la nivelul, structural mai complex, al raţionamentului *lematic.* Totodată, gîndirea logică e dintotdeauna pusă în dificultate prin *aporii, paradoxe, idei paradoxale,* aşadar prin situaţiile logice *problematice.* Ţinînd cont de această evidenţă empirică, cred că se poate extrapola noţiunea de sofism asupra tuturor operaţiilor eronate care se strecoară în universul riguros şi legic al logicii, bulversîndu-l; acesta ar fi înţelesul cel mai larg al sofismului, pe care îl voi întrebuinţa mai ales în partea a doua a acestui „dicţionar de sofisme", spre circumscrierea unor alterări logice nediscutate În *Respingerile sofistice* ale lui Aristotel.

În spaţiul culturii române, tot ce ţine de sofistică şi sofisme are o încărcătură peiorativă, sofiştii Protagoras, Gorgias, Prodicos şi Hippias sînt asimilaţi unor răufăcători, iar filosofii şi retorii care, începînd cu secolul a IV-lea, s-au dedat exerciţiilor logice gratuit-ludice, spre încîntarea estetică, nu şi cognitivă, a spectatorilor, cu atît mai mult. Cu alte cuvinte, în cultura noastră tot ceea ce ţine de şcoala sofiştilor şi de sofistică este asimilat răului sau perversităţii – iar În acest sens nu este întîmplător faptul că Titu Maiorescu recomanda studierea sofismelor nu la logică, ci la psihologie şi pedagogie[23] [24]. Aşa că este legitimă întrebarea dacă

23 Maiorescu, *Logica,* p. *276.*

24 Mario Untersteiner, *Les Sophistes,* tome 1, seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique,* traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas, préface de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Librairie

sofistica este într-adevăr răul şi dacă nu cumva ea este victima unei priviri prea înguste, poate chiar dogmatice.

Pe scurt, despre marii sofişti

În secolul al V-lea î.H., atunci cînd s-a produs schimbarea de mentalitate din Grecia antică iar filosofia, fără să înceteze să fie ontologică, a luat o turnură antropologică, *sofist* însera, în sensul originar şi onorant al termenului, aşa cum am mai spus, „savant", cunoscător. Termenul nu avea, la origine, nici o nuanţă peiorativă, dimpotrivă, purta chiar o încărcătură religioasă21, după cum a observat Mario Untersteiner. Patru au fost filosofii care au meritat din plin numele de *mari sofişti* în acest sens liminar: Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Gorgias din Leontinoi, Hippias din Elis; lor le poate fi alăturat ca un caz incitant Antiphon din Rhamnus, autorul unei „arte a nesuferinţei" în care făgăduia vindecarea durerii printr-o cură de cuvinte, pe care o putem presupune similară celei dirijate de Freud. Iar dintre aceştia patru sau cinci, doi, Protagoras şi Gorgias, au o statură impunătoare.

Născut cîndva în intervalul 492-485 şi mort cîndva în intervalul 422-415, Protagoras a fost elevul lui Democrit şi profesorul lui Euripide, al retorului filosof Isocrate, al lui Prodicos[2]^ precum şi colaboratorul lui Pericle. Considerat „un sofist foarte învăţat şi foarte iscusit la vorbă printre întemeietorii artei retorice'^[6], el este primul care a susţinut că privitor la orice lucru există două raţionamente opuse unul altuia; prin asta, a dat naştere „modei discuţiilor polemice", în care era foarte

Philosophique J. Vrin, *1993,* p. *13.*

priceput; la fel, a afirmat că „orice e adevărat''[25] [26] [27]. Învăţătura lui spune că „omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate"[28]. Aşa cum a observat Hegel în prelegerea pe care i-a consacrat-o, observaţia aceasta „este un principiu mare", acelaşi pe care l-a afirmat, în secolul al XVITII-lea, Immanuel Kant atunci cînd a susţinut că orice cunoaştere este o *cunoaştere omenească* şi păstrează în ea urma contactului dintre *om* şi obiectul de cunoscut[29]. Ca să-l completăm pe Hegel în acelaşi sens, prin acest principiu Protagoras a exprimat intuiţia că „lumea este reprezentarea mea,'[30] – sau, în cuvintele lui Sextus Empiricus, că „omul devine criteriul realităţilor, după Protagoras. Căci toate cîte le apar oamenilor [prin simţuri] există, cele ce nu apar nici unui om nu există,'[31].

---

25 Lucius Apuleius, „Florides", în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, *2,* coordonator Ion Banu în colaborare cu Adelina Piatkowski, Bucureşti, Editura Ştiin^ică şi Enciclopedică, 1984, p. *286-,* Hesychios din Alexandria, „Scholia la Platon", în *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, *2,* p. *286.*

26 Lucius Apuleius, „Florides", în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, *2,* p. *286.*

27 Vezi antologia de fragmente despre şi de Protagoras, în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, *2,* pp. *283-299.*

28 Aristotel, *Metafizica,* traducere de Ştefan Bezdechi, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Academiei, *1965,* cartea a XI-a, cap. *6, 1062* b, p. *346.*

29 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie afilosofiei,* I, traducere de D.D. Roşea, Bucureşti, Editura Academiei, *1963,* p. *355* (în continuare: *Prelegeri).*

30 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation,* traduit en français par A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris, Quadrige, PUF, *1996,* p. 25.

31 Sextus Empiricus, „Schiţe pyrrhoniene", în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, *2,* p. *290.*

El a afirmat că „în ce-i priveşte pe zei, n-am mijloace să ştiu nici că există, nici că nu există; căci multe sînt pricinile care împiedică cunoaşterea; atît obscuritatea problemei, cît şi scurtimea vieţii omeneşti,’[32] [33] [34]. Considerat impiu, a fost stigmatizat şi cu acuzaţia de ateism, „cette étoile jaune périodiquement appliquée a l'intellectuel’’33, cum observă sarcastic Jean-François Revel, aşa că scrierile lui au fost arse (făcute „scrum”, spune Sextus Empiricus) în public, iar el a fost alungat de atenieni „de pe orice teritoriu al lor în urma unui proces, după cum socotesc unii’’31. În fragmentele despre el care s-au păstrat pînă astăzi cele mai multe informaţii privesc tehnica lui argumentativă şi oratorică. Se spune că ar fi scris o *Arta controversei* şi o lucrare intitulată semnificativ *Argumentelor contrare;* la fel, că era „foarte iscusit” în vorbă, plin de dexteritate în a argumenta pro şi contra unuia şi aceluiaşi subiect într-un acelaşi context.

Al doilea mare filosof şi retor a fost Gorgias (c. 480 – c. 380), născut în Sicilia, la Leontinoi; Gorgias era un orator impresionant, cu o vorbire preţioasă pînă la artificialitate şi cu talentul de a improviza. A fost profesorul lui Tucidide şi al lui Isocrate retorul. Provocîndu-şi publicul din Atena, cu formula „Propuneţi!”, să-i dea orice temă pentru un discurs, el „a demonstrat că ştie totul şi poate să vorbească în mod pertinent despre orice”[3?]. La fel ca Protagoras, practica antilogiile, astfel încît „despre orice argument scria atît elogiul cît şi blamul, deoarece, după părerea lui, acesta este meritul cel mai mare al oratorului, şi anume să

32 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinelefilosofilor,* traducere din limba greacă de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Bucureşti, Editura Academiei, 1963, IX, 51, p. *441.*

33 Revel, *Penseurs grecs et latins,* p. *159.*

34 Philostratos din Atena, „Vitae sophistarum”, în *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, *2,* p. *285.*

confere [argumentului] un plus de valoare, prin laude, apoi iarăşi să-l denigreze, prin critică”[35] [36]. Profunzimea gîndirii lui metafizice este dovedită de frînturile rămase din tratatul intitulat *Despre nonexistentsait despre natură,* unde „enunţă trei sentenţe de bază”, trei „teze”: că nimic nu există, că, dacă totuşi ar exista ceva, nu poate fi cunoscut, iar dacă ar fi totuşi cunoscut, nu poate fi comunicat altora[37]. Discursurile lui, acela „funebru” şi mai ales *Elogiul Elenei,* etalează un stil întortocheat, omat, uimitor, persuasiv şi expun o estetică de esenţă iraţionalistă: pentru el, discursul poate fi o formă de „ademenire”, de „vrajă” irezistibilă asupra ascultătorului, pe care îl supune ca „un stăpîn puternic”[38]. Propriile lui texte sînt bogate, strălucitoare, artificiale, complicate şi complexe, exercitînd asupra ascultătorului sau cititorului o fascinaţie plină de uluire, una de aceeaşi natură cu vraja pe care o exercită, în contemporaneitate, textele lui Heidegger, cu care Gorgias s-ar putea să aibă şi alte afinităţi.

Marii sofişti au fost totodată mari profesori, ei umblînd dintr-un oraş în altul pentru a-şi preda învăţătura sub formă de discursuri, de „conferinţe”, am spune noi astăzi. Ca retori itineranţi, dădeau spectacole” filosofice pe teme de cultură generală, după cum observă Hegel. Pînă la ei, educaţia a fost făcută de poeţi şi rapsozi; odată cu ei, educaţia trece în mare măsură, chiar dacă numai pentru scurt timp, pe seama lor, drept care a căpătat deodată o dimensiune filosofică şi argumentativă. Reproşul pe care li l-a adus Platon, cum că iau bani pentru cursurile lor, este pe cît de adevărat,

35 *Ibidem,* p. *450.*

36 Cicero, „Brutus”, în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, *2,* p. *451.*

37 *31.* Gorgias, „Despre nonexistent sau despre natură”, în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, *2,* p. *461.*

38 Gorgias, „Elogiul Elenei”, în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, *2,* pp. *413-418.*

pe atît de nefondat, dacă ne gîndim că erau nişte profesionişti ce trăiau, la fel ca profesorii de astăzi, de pe urma meseriei lor. Unii, ca Protagoras, ca Gorgias – acesta umbla îmbrăcat foarte elegant, în purpură –, trăiau de altfel foarte bine de pe urma lecţiilor; dar nu este obligatoriu ca inteligenţa şi valoarea să coexiste întotdeauna cu o sărăcie lucie şi ostentativă, cum a fost aceea a lui Socrate; Platon însuşi, de origine aristocratică, a fost scutit prin naştere de pauperitatea pe care o elogiază Socratele său.

Celălalt reproş pe care li-l face concurenta filosofică şi politică, adică Platon, este mai grav, căci spune că ei îi învaţă pe tineri că nu există un Adevăr unic; şi acesta este, de asemenea, exact. Ei i-au învăţat pe ascultătorii şi elevii lor că despre orice se poate argumenta şi pro, şi contra, că despre orice lucru se poate spune şi elogiul, şi blamul. Contemporani cu Pericle şi cu democraţia ateniană, ei i-au învăţat pe doritori cum să-şi pledeze cauzele, ideile, punctele lor de vedere, dînd în felul acesta regimului democrat un instrument de funcţionare[39] de care acesta avea nevoie. În frumosul capitol pe care li-l dedică, Hegel, primul istoric al filosofiei care a încercat să-i reabiliteze, arată că ţine de cultura generală şi de o minte exersată cu subtilităţile să accepte faptul că orice problemă poate fi privită din mai multe unghiuri de vedere – inclusiv din acela al sentimentelor şi intereselor proprii; şi, de asemenea, că aparţine filosofiei dreptul de a sări peste bunul-simţ comun, pe care sofiştii l-au contrariat profund, deoarece filosofia este prin chiar natura ei o sfidare a bunului-simţ. Sofiştii reprezintă *luminismul grec*[40], mai observă Hegel, în slujba căruia şi-au pus acţiunea lor educativ-filosofică şi „geniul creator”[41] despre care vorbeşte

39 Hegel, *Prelegeri,* I, p. *340.*
40 *Ibidem,* p. *338.*
41 Mario Untersteiner, *Les Sophistes,* tome *2,* seconde

Untersteiner; ei au meritul de a-i fi învăţat pe greci „gîndirea liberă", care „nu se mai bazează pe credinţă", ci pe „cercetare"[42] [43] şi pe examenul critic. Pentru Hegel, marea sofistică din secolul al V-lea î.H., departe de a fi o „particularitate de care se fac vinovaţi numai oamenii răi", este în realitate „orice raţionare pe bază de argumente, aplicarea acestor puncte de vedere, invocare de argumente şi contraargumente"[4]:1. Iar „re numele prost" de care se bucură, graţie lui Platon şi lui Aristotel, sofiştii şi sofistica „trebuie să-l înlăturăm şi să-l uităm"[44] [45], avertizează Hegel, cucerit de bogăţia de idei şi de îndrăzneala speculativă a marilor sofişti. În fond, dacă ducem gîndul lui Hegel mai departe, sofistica îşi merită răul ei renume numai atunci cînd, în domeniul cunoaşterii sau în viaţa de zi cu zi, este o înşelătorie premeditată ce pune în pericol aflarea adevărului sau dreptatea; dar altfel, ca argumentare care scoate la lumină un unghi de vedere subiectiv şi deci ne spune ceva despre alcătuirea interioară a omului, şi, de asemenea, ca jucărie ingenioasă, etalată spre amuzamentul spectatorilor, sofistica este un produs cultural onorabil ca oricare altul.

Sofiştii au fost aşadar expresia şi purtătorii unei schimbări de mentalitate care privea şi ordinea socială, şi statutul psihologic al individului, al insului luat ca singularitate. După Hegel, bilanţul strict filosofic al acţiunii lor este impresionant: ei au descoperit rolul subiectului în cunoaştere şi relativismul cunoaşterii,

---

édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique,* traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas, préface de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, *1993,* p. *221.*

42 Hegel, *Prelegeri,* I, pp. *338-339.*

43*43- Ibidem,* p. *348.*

44 *Ibidem,* p. *331.*

45 *Ibidem,* I, pp. *353-363.*

dialectica „obiectivă" a nefiinţei şi fiinţei, plus dialectica vorbirii şi comunicării[4']. Relativismul cognitiv şi ingeniozitatea tehnică de-a pleda orice cauză au atras contra lor reacţiunea socratică şi platoniciană, de pe urma căreia s-au ales cu răul lor nume, care supravieţuieşte pînă astăzi, în unele culturi în mod exclusiv. La fel ca şcoala atomistă, ale cărei texte au fost în bună parte distruse, ca neconvenabile prin materialismul lor, şi textele şcolii sofistice au fost „pierdute", astfel încît fragmentele autentice care au supravieţuit, dacă sînt puse cap la cap, nu ajung să însumeze 20 de pagini, după cum observă Jacqueline de Romilly[46].

O parte a învăţăturii lor care a supravieţuit pînă astăzi este ambiguă şi priveşte mobilurile strict individuale pe care pledoariile de natură sofistică le pot impune prin argumente „bune", dar subiective, lunecoase; „Plăcerea, vanitatea, gloria, onoarea mea, subiectivitatea mea particulară" pot deveni odată cu ei „scopul meu"[47], observă Hegel. Această latură versatilă a sofisticii a fost respinsă într-adevăr cu o anizmziă îndreptăţire de către Platon (şi apoi de AristoteD, în numele valorilor de adevăr şi bine Întemeiate transcendent, în lumea Ideilor; o anizmziăîndreptăţire, niz totală, fiindcă a dori gloria şi succesul şi a încerca să-ţi pledezi punctul de vedere personal fac parte din natura umană şi sînt valori, nu vicii. Oricum, la începutul secolului al IV-lea î.H., şcoala sofiştilor, evoluată numai pe linia tehnicilor lunecoase de argumentare, a ajuns, aşa cum observă Emile Brehier, la „un sfîrşit trist", ea dizolvîndu-se fie în „cinism politic", fie în „pură virtuozitate',[48] logică.

46 Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes,* p. 10.

47 Hegel, *Prelegeri,* I, p. *35l.*

48 Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie,* I, édition revue par Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac, Paris, Quadrige/ PUF, 1981, p. *74.*

Sofistica a fost aşadar o şcoală filosofică cît se poate de respectabilă, cu mari merite în evoluţia filosofiei, în dezvoltarea individualităţii omului şi în dezvoltarea culturală şi politică democrată a cetăţilor greceşti, însă nu lipsită de echivocuri. Sofiştii au dat cea mai mare atenţie materiei prime în care gîndeşte şi creează omul, deci cuvintelor şi îmbinării lor, şi au inventat numeroase subtilităţi de argumentare, începînd cu aceea fundamentală conform căreia despre orice lucru se pot ţine două pledoarii, pro şi contra, amîndouă utile într-un regim democrat, care presupune un ins apt să reacţioneze pentru a-şi apăra interesele şi a-şi pleda punctul de vedere propriu. Prin atenţia pe care au acordat-o stilului, ei au fost adevăraţi artişti. Mutaţia pe care au adus-o în gîndire şi în felul de a argumenta a fost atît de mare, încît a vorbi încărcat şi nenatural a fost numit cu un verb derivat din numele filosofului din Leontinoi:

49 a

gorgtantza.

În momentul cînd democraţia ateniană, înfloritoare la mijlocul secolului al V-lea î.H., a intrat, spre sfîrşitul secolului, în criză, efemerul „luminism" elen care a aureolat-o cultural a intrat şi el în declin, iar societatea greacă s-a întors cu faţa spre universul religios, căutîndu-şi salvarea la zei; dialogurile despre stat şi legi ale lui Platon au dat glas exact acestei întorsături de lucruri, *Republica* şi *Legile* avînd o filosofie socială şi politică reacţionară, de stabilizare a ordinii aristocratice a lumii şi de salvare, inclusiv prin ritualuri religioase, a „conglomeratului moştenit'[00]. În contextul crizei democraţiei şi al pierderii de către Atena a supremaţiei în lumea elenă, cîţiva dintre marii sofişti şi retori au devenit ţapi ispăşitori ai nenorocirilor care au lovit cetatea, drept care au fost judecaţi şi alungaţi: Protagoras a fost alungat din Atena în 411 î.H.; un alt mare sofist, Prodicos, a fost, se pare, conda^at la moarte prin otrăvire cu cucută, cîndva după anul 399 î.H.; iar

Socrate, care are în comun cu sofiştii nu numai interesul pentru om şi lumea socială, ci şi îndemînarea de-a argumenta impunîndu-şi persuasiv propriul punct de vedere, chiar a băut cucuta (399 î.H.).

Sofistică, anamorfoză logică, manierism

Văzută ca alterare, ca forţare a normalităţii logice sau ca unghi problematic de receptare a unor situaţii logice problematice, sofistica poate fi socotită o *anamorfoză,* şi anume o anamorfoză logică. Termenul *anamorfoză,* întrebuinţat se pare pentru prima oară în 16575[49], este aplicat îndeosebi artelor plastice.

> Anamorfoza – cuvînt care apare în secolul al ^XVII-lea, dar se referă la combinaţii cunoscute anterior – răstoarnă elementele şi principiile perspectivei: în loc de o reducere la limitele vizibile, este o proiecţie a formelor care le exagerează şi o dislocare a lor, în aşa fel încît ele se reconstituie numai cînd sînt privite dintr-un punct determinat. Procedeul este plăsmuit ca o curiozitate tehnică, dar el conţine o poetică a abstracţiunii, un mecanism puternic al iluziei şi o filosofie a realităţii factice';[50],

obsetvă Jurgis BaltruSaitis în prefaţa tratatului său. Conform Brockhaus-ului, anamorfoza este „Reprezentarea, printr-un desen deformat după anumite

---

49Philostratos din Atena, „Epistulae", în *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, *2,* p. *460.*

*50.*E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec,* traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Meridiane, *1983,* cap. VI, VII.

*51.*Jurgis Baltmsaitis, *Anamorfoze sau magia artificială a efectelor miraculoase,* traducere de Paul Teodorescu, cuvînt înainte de Dan

50Grigorescu, Bucureşti, Editura Meridiane, *1975,* nota 1, p. 88 (în continuare, *Anamorfoze').*

reguli, a unui model, care apare nedeformat [. ..] prin schimbarea unghiului de vedere"';[51]. Privit din faţă, un tablou anamorfotic apare ca o încîlceală de linii şi culori, ca o alcătuire haotică şi fără formă sau înţeles; receptat din unghiul determinat din care a fost conceput, el îşi dezvăluie însă sensul şi structura ascunse şi îşi arată întreaga forţă expresivă.

La fel stau lucrurile şi cu tipul mai profund de anamorfoză, şi anume cu *anamorfoza de gîndire,* realizată şi concretizată prin deformarea logică: analizată frontal, dintr-un unghi de vedere strict logico-epistemologic, ea este o încîlceală logică, o ambiguitate, o eroare, un fals; receptată din unghiul *subiectiv* din care a fost concepută, anamorfoza logică se dovedeşte un argument *expresiv* şi *bun* – în sensul de *eficient,* nu în acela de *adevărat.* În universul anamorfotic, adevărul – concept şi valoare în primul rînd gnoseologică – este un cuvînt care de fapt n-are ce căuta, fiind impropriu; cel mult putem întîlni multiple adevăruri *subiective,* dar nu adevărul. Expresie îndrăzneaţă a subiectivităţii, anamorfoza – picturală, literară, muzicală, optică, logică etc. – conţine în sine un element tiranic: imperativul de a fi receptată dintr-un unghi unic, acela din care a fost concepută; schimbarea perspectivei din care e privit un desen anamorfotic anulează instantaneu sensul lui, la fel cum neacceptarea punctului de vedere strict subiectiv al unui echivoc logic distruge instantaneu convenţia, spaţiul de manevră şi de joc al sofistului.

Arta anamorfozei nu este la îndemîna oricui; aşa cum numai cineva care are şi ştiinţa calculatorie şi talentul anamorfozelor plastice poate construi anamorfoze vizuale, şi anamorfozele logice pretind atît ştiinţă logic-

51 *Ibidem,* p. *7.*

*53.*Citat *apud* Gustav René Hocke, *Lumea ca labirint,* traducere de Victor H. Adrian, prefaţă de Nicolae Balotă, postfaţă de Andrei Pleşu, Bucureşti, Editura Meridiane, *1973,* p. *217.*

argumentativă, cît şi talent. De la Început, anamorfoza este una dintre trăsăturile *manierismului,* În sensul larg, dat de Ernst Robert Curtius, al acestui termen, adică de constantă a culturii din Europa, opusă clasicismului şi complementară acestuia, indiferent despre ce perioadă istorică este vorba 54.

După Curtius, cultura europeană este un permanent balans Între două mari curente şi constante universale prin care se materializează şi în care se manifestă: clasicismul şi manierismul. Punînd în paranteză sensul istoric al cuvîntului („va trebui, bineînţeles, să-l lipsim de orice conţinut specific istoriei artelor"), Curtius Înţelege prin manierism

> numitorul comun al tuturor tendinţelor literare opuse clasicismului, fie ele preclasice, postclasice sau contemporane unui clasicism oarecare. Înţeles în acest sens, manierismul reprezintă o constantă a literaturii europene. El este fenomenul complementar clasicismului din orice perioada[52] [53] [54].

După teoreticianul german, termenul *manierism* este preferabil celui prea conotat istoric de *baroc* (care desenează, spune Curtius, o bună parte din fenomenul manierist); Împreună cu acela de clasicism, termenul intră În „polaritatea clasicism- manierism"^[6], prin care este acoperit în întregime teritoriul culturii europene, de la *proza* sofiştilor pînă la contemporaneitatea postmodernistă, dacă îi dăm crezare lui Umberto Eco^[7]. Gustav René Hocke a utilizat aceste două concepte pentru a discuta despre orice fel de creaţii, de la cele

52 Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană şi Evul Mediu latin,* în româneşte de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duţu, Bucureşti, Editura Univers, 1970, p. *314* (în continuare, *Literatura europeana).*

53 *Ibidem.*

54 *Ibidem,* pp. *314-315,* 81, *451.*

scrise (literatură, filosofie, retorică) la cele plastice (pictură, sculptură) sau muzicale. La rîndul lui, vorbind despre tendinţa problematică a mentalităţii europene, care „poate să apară în orice perioadă şi aproape în orice categorie de stil", istoricul de artă John Shearman o numeşte „manierismului universal'[08].

Trasînd harta culturii europene din Antichitate pînă în contemporaneitate, Curtius datează prima manifestare cvasisimul- tană a clasicismului şi manierismului în Antichitatea greacă, sub forma concurenţei şi complementarităţii dintre *asianism* şi *aticism:* „Asianismul este prima formă a manierismului european, iar aticismul – a clasicismului european"[55] [56] [57]. Iar discipolul lui Curtius, Gustav René Hocke, în *Manierismul în literatură,* sintetizează astfel trăsăturile celor două constante:

> Aticist înseamnă în retorica antică: dens, concentrat, lapidar, iscusit, esenţial. Asianic desemnează contrariul extrem: exagerarea, echivocul, pornirea artificială de la neesenţial şi învăluirea vicleană în prolixitate a miezului, redarea subiectivă „trucînd" în mod conştient unghiul de perspectivă[58] [59].

---

55 Umberto Eco, „Marginalii şi glose la «Numele rozei»„, traducere de Mara Chiriţescu, în *Secolul20,* il. 8-9-10 (272-274), 1983, pp. 100-104 (în continuare: *Marginalii şi glose la „Numele rozei').*

56 John Shearman, *Manierismul (967),* traducere de Romeo Nădăşan, Bucureşti, Editura Meridiane, 1983, p. 22.

57 Curtius, *Literatura europeană,* p. 84.

58 Gustav René Hocke, *Manierismul În literatură. Alchimie a limbii şi artă combinatorie esoterică. Contribuţii la literatura comparată europeană,* ediţia a doua revizuită, text integral, în româneşte de Herta Spuhn, prefaţă de Nicolae Balotă, Bucureşti, Editura Univers, 1998, p. 28 (în continuare: *Manierismul În literatura).*

59 *Ibidem,* p. 29.

Sau, pe scurt, *clasicism* versus *manierism*^[6].

Termenul *manierism,* în loc să fie întrebuinţat descriptiv, ca o categorie stilistică, a fost folosit multă vreme cu înţeles valoric – şi anume, cu o încărcătură axiologică negativă, observă Arnold Hauser în *Sozialgeschichte derKunst und Literatur;* încărcătura depreciativă a termenului a fost atît de puternică, „încît trebuie învinsă o primă rezistenţă intimă pentru a risca atributul de «manierist» pentru marii artişti şi scriitori”[60]. În momentul de faţă, deşi înţelesul peiorativ al termenului este cel mai activ, în spaţiul culturii universale s-a consolidat suficient şi accepţiunea lui generală, descriptivă – în care va fi folosit, în mod exclusiv, în lucrarea de faţă. În semnificaţia sa cea mai largă, manierismul desenrnează o „constantă anticlasică” din spiritualitatea europeană, constantă ce cuprinde exprimarea, în creaţii de orice fel – literare, muzicale, plastice şi filosofice –, a „omului problematic,^[61]. Sau, cum şi mai răspicat spune Umberto Eco, manierismul este o „categorie metaistorică”, fiecare epocă avîndu-şi „propriul ei manierism”; postmodernismul nu este, după Umberto Eco, decît „numele modern al manierismului”, „categoria spirituală” care denumeşte „manierismul secolului al XX-lea”[62].

La fel ca termenii *sofist, sofistică* etc. şi termenii *manierism, manierist* sînt, în cultura românească, rău

60 Arnold Hauser, *Sozialgpschichte der Kunst und Literatur,* consultată în traducere italiană: *Storia sociale dell’arte,* volume secondo, traduzione di Anna Bovero, Torino, Piccolo Biblioteca Einaudi, 1987, p. 95.

61 Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii şi artă combinatorie esoterică,* în româneşte de Herta Spuhn, prefaţă de Nicolae Balotă, Bucureşti, Editura Univers, 1977, pp. 27, 37.

62 Eco, *Marginalii şi glose la „Numele rozei”,* pp. 100-104.

famaţi, categoria metaistorică de manierism fiind confundată cu „maniera", cu „afectarea" seacă ori cu formalismul artistic „rezultat mai ales din folosirea mecanică şi repetată a anumitor procedee", după cum spune *Dictionand explicativ al limbii române;* caz mai fericit, dicţionarul *Laronsse* pe care pare că îl urmează acela românesc trimite şi la un al doilea sens, la curentul artistic manierist european din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, manifestat cu deosebire în artele plastice. Iar accepţiunea meta- istorică a termenului este ignorată. Ca pentru sofistică, şi pentru manierism aceste două înţelesuri au fost puse, în eseul de faţă, în paranteză, iar termenul este întrebuinţat numai în sensul lui tipologic, de filosofía culturii; un sens prezent la Erwin Panofsky în *Ideea* (924), la Ernst Robert Curtius în *Literatura europeană şi Emil Mediu latin* (948), la Gustav René Hocke în *Lumea ca labirint* (957), respectiv în *Manierismul în literatură* (959), sau la timişoreanul Arnold Hauser în *Sozialgeschichte derKiinst und Literatur* (951).

În istoria culturii europene, marii sofişti, prin *anamorfoza* subiectivistă introdusă în modul de a filosofa, de a argumenta, de-a vorbi şi de-a scrie, reprezintă primul „asianism", prima şcoală logică opusă „aticismului" din retorică, literatură, arte în general.

Manierismul logic

Indiscutabil, sofistica este capitolul cel mai spectaculos al logicii, partea ei manieristă, căci transformă deformarea ascunsă şi intenţionată a gîndirii într-o adevărată artă. Reprezentînd la origine, aşa cum specifică André Lalande în *Vocabularl..* său filosofic, o trăsătură de abilitate, o invenţie ingenioasă, adică ceea ce caracterizează dintotdeauna manierismul, sofistica

uneşte, într-o unică expresie, cunoaşterea şi intuiţia logică cu îndemînarea de a spulbera lăuntric rigoarea acestui univers, priceperea într-ale logicii cu plăcerea de a produce efecte surprinzătoare. Ea este o excrescenţă, o anomalie a logicului, fascinantă tocmai pentru caracterul ei anormal, miraculos. Ca „boală" a universului logic sau ca intrare a logicii în entropie, ea este la fel de străină de normalitatea şi corectitudinea logică pe cît de îndepărtate de firesc şi de natură sînt liniile unui desen anamorfotic. Sofiştii şi-au sfidat contemporanii susţinînd că pot găsi argumente pentru absolut *orice* teză şi că sînt gata *oricînd* să vorbească despre *orice,* să „controverseze" pe orice temă, căci au în cel mai înalt grad „îndemînarea de a controversa despre orice lucru"[6]\ încît nimeni şi nimic nu-i poate pune în încurcătură. În acest sens, cel dintîi care, scandalizîndu-i pe eleni, a pledat, cu egală abilitate şi forţă de convingere, o teză, apoi contrariul ei66, a fost Protagoras. Deloc nepricepuţi într-ale filosofării, ci, dimpotrivă, meşteri în argumentare[6]^, sofiştii păstrează aparenţa formelor logice, dar pulverizează adesea conţinutul, propunînd unghiuri de vedere insolite. Drept care au avut o putere reală de fascinaţie. Arta imemorială de a deforma argumentarea şi de-a crea raţionamente iscusite şi convingătoare a fost la sofişti precedeu curent şi premeditat. Aceşti ^trubaduri ai retoricii"[63 64 65 66] au justificat ontic, gnoseologic şi estetic dreptul la argumentarea subiectiv-anamorfotică; relativismul lor gnoseologic, implicat în teza că despre orice lucru se poate discuta egal de convingător şi pro, şi contra, că orice idee este deopotrivă de adevărată,

63 Platon, *Sofistul,* 231-232, pp. 47-48.
64 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* IX, *51,* p. 441.
65 Platon, *Sofistul,* 221, p. 33.
66 Revel, *Penseurs grecs et latins,* p. 149.

împreună cu stilul lunecos şi „pompos”[67] [68], cum îl numea Aristotel, al argumentării au dat naştere „modei discuţiei polemice, aşa de răspîndită astăzi[0].

Spre deosebire de celelalte şcoli filosofice, care, urmărind cunoaşterea realului, caută adevărul – dacă s-ar putea, un adevăr unic, veşnic, neschimbător şi ancorat în transcendent –, marii sofişti au intuit că, mai ales în ceea ce priveşte lumea omului, adevărul este o valoare problematică şi contaminată de sentimente, de trăirile morale, de interese etc.; ei au văzut că pentru om adevărul trece prin subiectivitatea fiecăruia ca printr-un filtru; altfel spus, ei au intuit că adevărul subiectiv (care e tot una cu sinceritatea) este mai important pentru om decît un prezumtiv Adevăr unic, imuabil – căci *omul,* nu altcineva, *este măsura lucrurilor.*

Aşa că ţinta lor a fost nu un discurs auster despre Adevăr, ci eficienţa, succesul, stupoarea, admiraţia, uimirea spectatorilor. În *Metafizica,* Aristotel afirma că filosofia se naşte din mirare. Or, încercînd să producă *stitpoarea* sau *ıtluirea* spectatorilor, adică o *mirare hiperbolică,* sofiştii par a închide cercul şi a ţinti la rădăcinile filosofării înseşi! Pentru a stîrni aceste efecte manieriste, nici un mijloc de seducţie nu li se pare de prisos, întîlnirile cu publicul sînt calculate ca un spectacol, în vederea aplauzelor; de pildă, despre Hippias şi Gorgias se ştie că-şi ţineau discursurile înveşmîntaţi solemn în „haină muiată în purpură”[69],

---

67 Aristote, *Rhétorique,* tome troisième, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, annoté par André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1991, III, 3, 1406 b, p. 48; vezi şi o altă traducere, cu alte echivalări, de asemenea peiorative: Idem, *Retorica,* Editura Univers Enciclopedic Gold, 2011, p. 309.

68 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* IX, 52, p. 441.

69 Claudius Aelianus, „Varia Historia”, în *Filosofia greacă până la Platou,* II, 2, p. 453.

Protagoras apare la Atena înconjurat de-o adevărată curte onorifică, ceremonioasă, descrisă ca atare de Platon în dialogul omonim; apoi, toţi sofiştii sînt vorbitori „iscusiţi", ei cuvîntînd „cum nu se poate mai *bine* despre orice lucru"[70] [71] [72] [73] [s.m., M.P.] şi spunînd despre propriile lor lecţii că îi învaţă pe oameni „cum să vorbească *bine''*[15] [s.m., M.P.]; „binele" înse^înd, exact ca astăzi, o vorbire expresivă, iar nu una neapărat adevărată. Oratori de elită, ei îşi valorifică inclusiv calităţile *vocale:* de pildă, Protagoras „cel cu vocea sonoră şi limpede şi cu vorbirea uşoasă"[71] cutreiera cetăţile Eladei, „vrăjindu-i pe oameni cu glasul său întocmai ca Orfeu, iar ei fermecaţi se luau după glasul său"7'\

Sofiştii au adus şi impus folosirea premeditată a figurilor de stil, care transformă vorbirea în operă de artă. Atît contemporanii, cît şi posteritatea lor au remarcat atenţia excesivă pe care au acordat-o limbajului, fapt care se datorează, cel mai probabil, noului raport cognitiv pe care l-a instituit această şcoală filosofică: în locul unei relaţii normale, clasice, între subiect şi lucruri, aceşti primi artişti manierişti impun raportul dintre subiect şi *limbajul* despre lucruri; de fapt, lucrurile însele pot chiar să nu existe, după cum susţine Gorgias în *Despre nonexistent sau despre natură;* vidul ontic şi gnoseologic propus de filosoful din Leontinoi este compensat de afirmarea gîndirii, de

70 Marcus Tullius Cicero, „De inventione", în *Filosofia greacă pînă la Platou,* II, 2, p. 458.

71 Platon, „Menon", traducere de Liana Lupaş şi Petru Creţia, în Idem, *Opere,* II, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, 95 c, p. 407.

72 Sextus Empiricus, „Adversus mathematicos'', în *Filosofia greacă pînă la Platou,* II, 2, p. 289.

73 Platon, *Protagoras,* 315 a, p. 429.

primatul subiectivităţii: lumea există numai în măsura în care este gîndită de fiecare; sau, cum spunea Protagoras, măsura lumii este omul. Negativismul ontic şi relativismul cognitiv au drept corolar faptul că despre orice se poate susţine orice, că orice se poate transforma în orice, în funcţie de opiniile, de îndrăzneala şi de iscusinţa vorbitorului. În felul acesta, adevărul ca ţintă dispare şi face loc plauzibilului, iar corectitudinea gîndirii este înlocuită cu frumuseţea şi persuasiunea vorbirii. Formele logice fixe sînt atinse de entropie lăuntrică şi se destramă, lăsînd în urmă numai cochilia lor; odată cu sofiştii ne aflăm în plin *manierism al gîndirii* şi, evident, al vorbirii.

Emblema cea mai sugestivă a manierismului este labirintul, care presupune atît pierderea, rătăcirea, cît şi salvarea, mîntuirea, atît dezordinea, cît şi ordinea secretă, căci în orice labirint „ieşirea e una singură, dar poţi greşi”[74] [75]; la sofişti, acesta apare sub forma labirintului verbal, fiindcă aceşti *logodedali,* cum îi numeşte expresiv Cicero la sugestia lui Platon, construiesc discursuri atît de întortocheate, încît „rătăcesc” minţile ascultătorilor. Sub masca „verosimilului”, a plauzibilului, gîndirea directă şi adevărul se pierd cu totul, făcînd în schimb loc unei „arte împlinite”77. Pe cît de căutate sînt expresiile lor verbale, pe atît de relativizante sînt opiniile lor cu privire la un presupus adevăr unic sau la o dreptate unică, căci ei îi recunosc fiecărui om dreptul de-a avea propriile întemeieri afective pentru gesturile şi faptele sale. Deformarea gîndirii logice, crearea de ceea ce numim *anamorfoze logice* devine efectiv o *artă* generatoare de încîntare şi de uimire; în *Euthydemios,* Platon a

74 Eco, *Marginalii şi glose la „Numele rozei”,* p. 100.

75 Platon, „Phaidros”, traducere de Gabriel Liiceanu, în Idem, *Opere,* IV, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, 263 b şi 273 a, pp. 467, 482 (în continuare, *Phaidros).*

creat/consemnat un lanţ de douăzeci şi una de asemenea metamorfoze manieriste: de exemplu, dacă cîinele lui Ctesippos este tată, înseamnă că e tatăl lui Ctesippos; dacă cineva e tată, înseamnă că e tatăl tuturor; Socrate, stînd lîngă un bou, înseamnă că devine bou, iar dacă Zeus este zeul său, atunci Socrate poate să îl vîndă etc., căci iniţierea în „misterele sofistice" permite un număr nesfîrşit de asemenea transmutări manieriste, jucăuşe, noua artă îngăduind „să faci ca orice lucru să semene cu oricare altul"[76]. Sau, ca să dau alt exemplu, Gorgias scrie, „spre înveselirea" proprie, un discurs în care o exonerează pe mult „ponegrita" Elena pentru că s-a lăsat dusă la Troia, el găsind cel puţin patru argumente pentru dezvinovăţirea ei: fie a fost supusă „sorţii", zeilor sau „necesităţii"; fie „a fost răpită cu forţa"; fie a fost „convinsă prin discurs" (iar persuasiunea discursului este implacabilă ca vraja); fie a fost îndrăgostită; în concluzie, oricare dintre explicaţii ar fi valabilă, Elena n-are cum să fie vinovată7[77], deoarece actul involuntar nu este culpabil[78]. O idee, comentează Olivier Reboul, nouă pentru acea vreme în Grecia, unde, să adăugăm, actele pasionale imorale insuflate de zei prin aşa-numita „intervenţie psihică"[79] directă – de pildă, dragostea necuvenită a Fedrei pentru Hippolit, fiul său vitreg – erau în final asumate de oameni, în tragedie, ca vină proprie.

Trăsăturile manierismului

Teoreticienii şi cercetătorii diferitelor forme de mamensm – începînd cu poetul Matteo Peregrini (în

76 *Ibidem,* 261 e, p. 465.

77 Gorgias, „Elogiul Elenei", în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, 2, pp. 473-478.

78 Olivier Reboul, *Introduction* il *la rhétorique. Tbéorie et pratique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 17 (în continuare, *Introduction* ii *la rhétoriqué).*

79 Dodds, *Dialectica spiritului grec,* p. 27.

tratatul *Delle acutezze,* 1639) şi cu Baltasar Graciân *(Arte de Ingenio, tratado de la Agudeza,* 1642) şi continuînd cu Panofsky, Curtius sau Hocke – au observat legătura strînsă care există între manierism şi sofistică. . Matteo Peregrini, teoretician italian al manierismului artistic posterior Renaşterii, deci al manierismului în sens restrîns-istoric, enumera sofismul printre cele şapte figuri simbolice ale curentului, de pildă. Pentru toţi aceşti teoreticieni, sofismul şi sofistica sînt una dintre tehnicile de concretizare a manierismului. Analiza doctrinei marilor sofişti din Grecia secolului al V-lea î.H. scoate însă la lumină faptul că sofistica conţine toate elementele constitutive ale „manierismului universal" – cum numeşteJohn Shearman această tendinţă problematică a mentalităţii europene care poate să apară oricînd şi oriunde, pe „orice categorie de stil"[80] – şi produce toate efectele acestuia. Observaţia generală cum că manieriştii practică sofismele cu o dexteritate de sofişti profesionişti poate fi cu îndreptăţire şi fără eroare convertită în afirmaţia că sofiştii din toate timpurile au vocaţie de şi sînt manierişti. Căci toate trăsăturile manierismului, aşa cum au fost ele identificate de către Curtius şi Hocke, există încă de la bun început în marea sofistică greacă.

Artificialitatea opusă naturalului, îndepărtarea de tot ce e natură sau natural, cu alte cuvinte „tendinţa antinaturalistă" ce caracterizează manierismul, sintetizată de Curtius în observaţia că:

> Manierismul nu vrea să spună lucmrile normal, ci anormal. El preferă artificialul şi alambicatul firescului. Vrea să surprindă, să uimească, să orbească. În vreme ce există un singur mod firesc de a li se spune lucmrilor pe nume, există mii de moduri nefireşti[81], este una

80 Shearman, *Manierismul,* p. 22.
81 Curtius, *Literatura europeană,* p. 325.

dintre trăsăturile liminare ale sofisticii. În vreme ce stilul aticist (clasic) este direct şi economicos, echilibrat şi esenţial, stilul asianic (manierist) este încărcat şi echivoc, exagerat şi „căutat", de o frumuseţe „clar formulată, chiar dacă nenaturală [...]; pe scurt, este un stil stilat"[82] [83] [84]. Gorgias, de pildă, vorbeşte folosind un „stil neaşteptat"[8'], astfel încît, prin „rafinamentul modului cum a vorbit, a uimit pe atenieni, care erau oameni subţiri şi iubitori de cultură"86. Reproşîndu-i abuzul de figuri de stil, Cicero mărturiseşte că „îl priveam ca pe unul care se abate de la normele obişnuite şi adesea cade în păcatul unei exprimări puerile^[85]. Acum, după mai bine de două milenii, exprimarea bizară a marilor sofişti este apreciată „ca una din cele mai artificiale şi mai puţin serioase" invenţii de-ale lor[86]8.

Strîns legată de *subiectivismul* manierist este *tendinţa anti- naturalistă* a manierismului. Aceasta îl făcea pe Federico Zuccaro, pictor şi teoretician al fenomenului manierist din Italia secolului al ^XVI-lea, să pledeze pentru o artă ce ia fiinţă „din arta însăşi, fără nici un raport cu natura, o artă «spălată» de toate semnele materiale ale naşterii"[87] [88]. Altfel spus, fiecare

82 Shearman, *Manierismul,* p. 14.

83 Philostratos din Atena, „Vitae sophistauim", în *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, 2, p. 449.

84 Diodor din Sicilia, „Bibliotheca historica", XII, 53, 3, în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, 2, p. 451.

85 Cicero, „De oratore", în *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, 2, p. 459.

86 Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes,* p. 86.

87 Hocke, *Lumea ca labirint,* p. 94.

88 Federico Zuccaro, „Ideea pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor" (1607), în *Manierism. Artă şi teorie,* Gian Paolo Lomazzo, *Ideea templului picturii,* Federico Zuccaro, *Ideea pictorilor, sculptorilor ■şi arhitecţilor,* traducere, comentarii şi indice de Oana Busuioceanu, prefaţă şi texte introductive de Victor Ieronim Stoichiţă, Bucureşti, Editura

artist manierist vrea să proiecteze în creaţia sa imagina interioară pe care o are. Declarînd că doreşte să picteze ceea ce are în cap şi în suflet, Zuccaro precizează că nu din imitarea naturii, ci din imaginea sa mentală, din „desenul interior se naşte cel exterior”9°. Capacitatea de a genera reprezentarea sau „Desenul interior” este o notă comună între om şi Dumnezeu, spune, nu lipsit de trufie, autorul: „în alcătuirea acestui Desen lăuntric, omul se aseamănă cu Dumnezeu, făurind în sine însuşi Desenul său interior”[89]. Datorită acestei capacităţi, fiecare artist este liber, putînd lucra „cum îi place şi cum crede de cuviinţă”[90] [91] [92]. Expresie a subiectivismului demiurgic, reprezentarea spirituală numită *Disegno interno* sau *Ideea* îi permite artistului să se poată lua „la întrecere cu natura”, producînd „o infinitate de lucruri artificiale, asemănătoare celor naturale, iar cu ajutorul picturii şi al sculpturii să ne înfăţişeze pe pământ noi paradisuri”9[3], scrie semeţ Zuccaro.

Datorită expansiunii subiectului, „fericitul raport de echilibru dintre subiect şi obiect este [„.] iremediabil *distnis,* iar spiritul artistic [..] începe să se simtă în acelaşi timp *stăpîn* şi *nesigur* în faţa realităţii,^[4], observă Etwin Panofsky. Pentru omul manierist din toate timpurile, universul nu mai este un cosmos, un întreg structurat şi armonios, ca monadele leibniziene, de exemplu, sau ca lumea mişcîndu-se în ritm de trei a lui Hegel, ci apare ca o alcătuire iregulară lipsită de armonie, ale cărei reguli şi al cărei sens sînt greu de

---

Meridiane, 1982, p. 379.

89 *Ibidem,* p. 319.

90 *Ibidem,* p. 420.

91 *Ibidem,* p. 318.

92 Erwin Panofsky, *Ideea. Contribuţii la istoria şi teoria artei,* traducere din limba germană şi prefaţă de Amelia Pavel, traducerea textelor exemplificative din Note şi Apendice: Şerban Mironescu, Bucureşti, Editura Univers, 1975, p. 47 (în continuare: *Ideea).*

pătruns. Centrul lumii manieristului se află în subiectivitatea sa, aşa că orice oscilaţie interioară sfărîmă raporturile lumii Întregi. Relaţiile dintre omul problematic şi nivelurile lumii – nivelul numinos, nivelul social ori propria sa interioritate – sînt tensionate şi sfîşiate. Omul manierist nu se mai simte nicăieri, nici măcar în relaţia cu sine însuşi, ca „acasă"; dimpotrivă, el se percepe pe sine pretutindeni ca pe un intrus, împovărat de o unicitate incomodă şi trufaşă. De la acest sentiment al interiorităţii sfărîmate şi orgolioase pînă la teoria lui Jung despre pluralitatea eurilor noastre nu mai e decît un pas. Pentru acest tip de om, eul este singura certitudine.

Nu altfel stau lucrurile în marea sofistică greacă, în care Protagoras descoperise că lucrurile sînt, pentru fiecare individ, aşa cum îi apar[91]. De un subiectivism triumfător, această intuiţie consună cu înţelesul celor trei propoziţii rămase de la Gorgias, propoziţii care schiţează o ontologie, o gnoseologie şi o teorie a comunicării cu sensurile răsturnate, adică negative şi centrate pe subiect:

> una, care este totodată şi prima teză, anume despre faptul că nimic nu există; a doua, teza conform căreia dacă totuşi [ceva] există, nu poate fi reprezentat de om; a treia teză e cea conform căreia dacă [acel ceva] ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat şi nici explicat altora[93] [94].

Prin aceste afirmaţii, şcoala filosofică sofistă instituie un nou raport cognitiv: în primul rînd, faptul că din cei

---

93 Platon, „Theaitetos", traducere de Marian Ciucă, în Idem, *Opere,* VI, ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, 152 a, p. 194 (în continuare, *Tbeaitetos).*

94 Gorgias, „Despre nonexistent sau despre natură", în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, 2, p. 461.

doi termeni ai relaţiei cognitive – existenţa ca obiect al cunoaşterii şi omul ca subiect al cunoaşterii – Gorgias, precum Kant mai tîrziu, se centrează pe realitatea doar a unuia singur, a subiectului cunoaşterii, anulează aprioric orice relaţie cognitivă. În al doilea rînd, anularea ontologică a posibilităţii cunoaşterii e dublată prin propoziţia a doua, care susţine axiomatic că existentul „nu poate fi reprezentat de om". Ruptura dintre obiectul cunoaşterii – dacă el există – şi subiectul cognitiv e completă, Gorgias socotind că „ceea ce gîndim nu are existenţă", de unde rezultă, cum observă Sextus Empiricus, că „ceea ce este existent nu este gîndit"[95]. În al treilea rînd, există, după Gorgias, nu numai prăpastia dintre existenţă şi gîndire, ci şi o incomunicabilitate absolută între diferite gîndiri, între diverşi subiecţi cunoscători. Urmarea celor trei „sentenţe de bază" este inexistenţa unui criteriu al adevărului, deci imposibilitatea adevărului însuşi. Există numai subiectivitatea creatoare de opinii, mai exact spus, subiectivităţi multiple şi izolate fiecare în opiniile sale particulare. Sau, în limbajul unui sofist întîrziat, Nae lonescu, subiectivitatea şi incomunicabilitatea punctelor de vedere asupra realităţii devin principiu didactic, expus ca atare, la cursul de metafizică, în faţa studenţilor: „există diferite feluri de a interpreta, de a valorifica realitatea, care reprezintă puncte de vedere ce, după cum vă spuneam, sînt de natură personală. Aşa fiind, pe d-voastră nu vă interesează prea tare soluţiile pe care le voi da eu şi nu sînteţi obligaţi să împărtăşiţi soluţiile, punctele de ajungere ale raţionamentelor mele, pentru că, ele fiind *absolut personale,* s-ar putea foarte

95 Sextus Empiricus, „Adversus mathematicos", în *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, 2, p. 463.

bine să fie *inasimilabile* pentru d-voastră”[96] [97] [s.m., M.P.].

Ne aflăm în plină inflaţie a subiectului şi, totodată, într-o derivă subiectivistă: în numele acestor opinii particulare, fiecare individ e egal de îndreptăţit să-şi pledeze punctul propriu de vedere, arta filosofului ,,limitîndu-se” la a .învăţa pe oricine să vorbească bine despre orice lucru” – sau, altfel spus, arta filosofului constînd în a preda cultura generală, adică gîndirea pe cont propriu în categoriile culturii. Pentru că:

> cine cunoaşte arta cuvîntului va şti să vorbească bine despre orice. Căci cel ce rîvneşte să vorbească bine trebuie să vorbească numai despre lucrurile pe care le ştie. Va şti, în consecinţă, totul. El doar stăpîneşte arta oricărui discurs, iar suma discursurilor acoperă întreaga realitate”,

spune, anticipînd în mod uluitor *Supra-Cartea* lui Mallarmé, un mic tratat sofistic din anul 404 î.H. A vorbi *mai bine* sau *bine* despre ceva înseamnă a expune expresiv şi seducător propriile tale convingeri şi opinii circumstanţiale, iar *nu* a vorbi adevărat, căci adevărul nu există (sau, aserţiune echivalentă, totul este egal de adevărat); persuasiunea şi actul estetic iau locul realităţii şi-al cunoaşterii, iar faptul acesta, izvorît din chiar esenţa iraţională a realului şi a „logosului”, nu este lipsit de trufie, dar nici de tragism. Propoziţiile lui Gorgias exprimă o gnoseologie şi o ontologie tragice, după cum a observat Mario Untersteiner, Gorgias însuşi fiind, ca gînditor conştient de faptul că omul este prins

---

96 Nae Ionescu, *Curs de metafizică,* 1928-1929, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, pp. 15-16.

97 ***, „Dissoi logoi”, 8. 3-5, în *Filosofia greacăpînă la Platou,* II, 2, p. 633.

între antiteze iraţionale, un filosof nu sceptic, ci tragic[98]. Celălalt mare filosof al curentului, Protagoras, susţine explicit că „orice e adevărat", ceea ce conduce la concluzia că „va fi adevărat şi faptul că nu este adevărată orice părere"[99], ceea ce portavocea lui Platon găsea drept „nostim de tot"[100] [101] [102] [103]; şi pe bună dreptate, căci o asemenea afirmaţie universală făcută pe un concept de relaţie duce, din cÎteva mişcări, la complicaţii logice insurmontabile. Preocuparea lui Gorgias pentru figurile de stil pe care le-a inventat şi de care a abuzat, obsesia lui Protagoras pentru „îndemînarea verbală" de dragul căreia ar fi „neglijat înţelesul" [W3], inovaţiile lui Prodicos în materie de cuvinte™[4] se explică, toate, tocmai prin particularităţile ontologiei şi gnoseologiei teoretizate de această şcoală. Sofiştii au renunţat, cu argumente, la raportul cognitiv normal dintre obiectul şi subiectul cunoaşterii, instituind un altul, insolit, între subiect şi propriul său limbaj. Căci simpla cunoaştere a limbii, sugerează *Dissoi logoi,* te face învăţat™[5]. Relaţia gnoseologică normală, care răspunde întrebării „Cum este posibilă cunoaşterea lumii?", constă în raportul:

Existenţă – Om
Obiect de cunoscut – Subiect cunoscător.

În artă, pandantul clasic al acestui raport este:

---

98 Unterseiner, *Les Sophistes,* tome 1, pp. 159-252.

99 Platon, „Theaitetos", 171 a-b, în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, 2, p. 291; o altă traducere, făcută de Marian Ciucă (în Idem, *Opere,* VI), sună uşor diferit.

100 Platon, *Tbeaitetos,* 171 a, p. 219.

101 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* IX, 52, p. 441.

102 Galenus, „De virt. physic.", în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, 2, p. 344.

103 ***, „Dissoi logoi", 6.11; 8.1-7, în *Filosofiagreacăpînă laPlaton,* II, 2, pp. 632-633.

Natură – Artă cu imitare a naturii.

Manierismul a schimbat însă termenii, propunînd, în filosofie, prin marea sofistică greacă, raportul:

Limbaj – Ingeniozitatea subiectului de a întrebuinţa (sau chiar de a crea) limbajul;

iar în artă, încercînd să răspundă la întrebarea „Cum este de fapt *posibilă* reprezentarea artistică?”[104], un raport care trebuie să evite imitarea naturii. Drept urmare, rezultă relaţia:

Artă născută din nattiră, prin imitarea naturii	- Artă născută din arta însăşi, artă ce imită arta.

Căci artistul poate imita operele Antichităţii; sau, caz şi mai dezirabil, artistul înlocuieşte mimesis-ul cu proiectarea, din interior spre exterior, a operei:

Disegno interno, Ideea – Artă realizată conform acestui model mental.

Prin cristalizare a acestei reprezentări lăuntrice, omul este asemeni lui Dumnezeu, cum observa Federico Zuccaro, iar prin realizarea efectivă a operei, artistul îl concurează pe Dumnezeu şi îşi confecţionează singur, pe cale artificială, paradisurile pe care le-a pierdut prin Cădere.

Drept urmare a punerii lumii între paranteze, termenul realităţii se pierde, în manierism, cu totul; aşa cum observa Olivier Reboul, pentru retor vorbirea „n’est plus soumise a aucun critère extérieur”[105], ci doar propriilor sale reguli. Noul raport este o confruntare, de

104 Panofsky, *Ideea,* p. 49.
105 Reboul, *Introduction à la rhétorique,* p. 19.

factură fenomenologică, între om şi produsele subiectivităţii sale. Închis în propriul său *ego* transcendental care capătă trupul creaţiilor sale, manieristul se confruntă numai cu plăsmuirile – rafinate şi neliniştitoare, expresive şi proteice – ale acestui *ego* demiurgic. El trăieşte în propriul său *phantastikon.* Nu e deloc întîmplător că una din emblemele manierismului este oglinda, în special cea deformatoare, Zuccaro recomanda, de pildă, obţinerea Desenului sau a reprezentării interioare prin contemplarea nu a lucrurilor, ci a imaginii lucrurilor în oglindă.

Exagerarea din literatura şi arta manieristă, alungirea şi curbarea formelor sau distrugerea echilibrelor în vederea obţinerii unor „expresii mai intense"™[106] sînt tehnici frecvente şi în manierismul logic. Gorgias, întemeietorul stilului asianic, a fost acuzat deschis de păcatul exagerării; Diodor din Sicilia îi reproşa abuzul de figuri de stil: „Acum însă un asemenea aranjament stilistic pare exagerat şi chiar ridicol datorită excesului de grijă în amplasarea figurilor" ™[107] [108].

Exagerarea şi artificialitatea fac corp comun cu *ingeniozitatea calculată, premeditată;* mijloacele de expresie sînt stăpînite perfect în vederea obţinerii unui efect neaşteptat, a „poantei". În sofistica elină, ingeniozitatea este atît formală, cît şi de gîndire; de pildă, sofiştii polemizează cu măiestrie, răstoarnă cu îndemînare formele logice fireşti pentru a le înlocui cu raţionamente deformate, dar *bune,* adică *Jntmoase*şi *persuasive.* Datorită relativismului lor gnoseologic, Protagoras cel „foarte învăţat şi foarte iscusit la vorbă"i™ creează raţionamente opuse cu privire la unul

106 Panofsky, *Ideea,* p. 44.

107 Diodor din Sicilia, „Bibliotheca histórica", În *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, 2, p. 451.

108 Apuleius, „Florides", în *Filosofiagreacăpînă la Platon,* II, 2, p. 286.

şi acelaşi lucru, Prodicos atinge „cea mai mare măiestrie”[109] în privinţa folosirii cuvintelor, iar Gorgias, strălucit în „virtuozitatea de-a se juca cu conceptele”[110], nu încetează de-a arăta faţa şi reversul fiecărei situaţii, ademenirea ba într-o parte, ba în cealaltă pe care *logosul* „iraţional” (logosînsemnînd atît legea imanentă a lumi, cît şi discursul omului) o exercită asupra omului[111], sfişiindu-l. Iată un asemenea „joc” cu cuvintele: .înţelegem de ce – deşi sînt morţi – dorul nostru [pentru ei] nu poate muri. Acest dor nemuritor trăieşte, în corpurile noastre, care nu sînt nemuritoare, după nişte oameni care nu mai trăiesc”[112]. Acest stil, resimţit, peste veacuri, ca „bizar şi căutat”, ca artificial şi ingenios, e numai un aspect de suprafaţă al ingeniozităţii sofiste. Substanţa profundă a premeditatei lor virtuozităţi constă în îndemînarea cu care au reuşit să demonstreze că ei ştiu şi pot argumenta *totul.*

Regula de aur a *phantastikon-ului* manierist este că *orice se transformă în orice,* ca în tablourile uimitoare ale lui Arcimboldo. În cazul sofisticii, această transmutare este împlinită adesea prin *analogie.* În calitate de „profesionişti ai inteligenţei”, sofiştii au acces în principiu la echivalarea a orice cu orice, căci ei argumentează, respectiv combat cu succes orice aserţiune; pe de altă parte, aşa cum am mai arătat, prin ingeniozitatea lor logic-con- ceptuală ei îşi exploatează deplina libertate gnoseologică, argumentînd efectiv că orice s-a metamorfozat în orice, ca-n transmutările din *Euthydemos,* unde metamorfozele în lanţ concretizează *spiritul ludic* ce însufleţeşte orice manifestare a „omului problematic”. În practica sofistică, „hotarul dintre joc şi

109 Platon, „Laches”, traducere de Dan Sluşanschi, În Idem, *Opere,* I, 197 d, p. 263.

110 Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes,* p. 84.

111 Untersteiner, *Les Sophistes,* tome 1, p. 178.

112 Gorgias, „Discursul funebru”, în *Filosofia greacăpînă la Platon,* II, 2, p. 473.

seriozitate nu poate fi trasat cu precizie”[113]. Iar înclinaţia jucăuşă a sofiştilor mari sau mici e înrudită cu alte două tehnici manieriste, cu *fantezia* şi cu *arta combinatorie iraţională,* amîndouă generatoare de surprize. Un fragment al lui Gorgias din *Elogiul Elenei* arată că discursul sofistic, străin de adevăr şi de raţionalitate sau măcar indiferent la acestea, intră, prin anamorfoza logică, în teritoriile dezmărginite ale a- sau iraţionalului; totodată, fragmentul relevă în ce măsură doctrina sofistă a fost, programatic, o metodă de accedere în iraţional. Gorgias numeşte discursul „stăpîn puternic” şi „ademenitor”, „descîntec inspirat”, care „farmecă” şi „induce în eroare” prin „fascinaţia” lui; discursul este o „artă” întemeiată pe „fascinaţie şi pe vrajă”, declanşînd „rătăciri ale sufletului şi amăgiri”: el deţine o „persuasiune proprie” prin care „delectează şi convinge”, sau, altfel spus, „intoxică şi vrăjeşte sufletul cu o persuasiune rea,’[114]. Or, toţi aceşti termeni indică „mijloace ale iraţionalului” [115] [116] pe care sofistica le foloseşte în comun cu poezia şi ţin cont că realitatea omului, departe de-a fi geometric-raţională, este mai largă şi mai bogată decît raţiunea. În sofistică întîlnim astfel situaţia, numai aparent contradictorie, cînd deformarea savantă a logicii – a regulilor demonstraţiei raţionale – e pusă în slujba antilogicului, a iraţionalului de natură afectivă care este constitutiv omului.

Echivocul, prolixitatea, alogismele şi *antilogismele,* în care erau specialişti Protagoras şi Gorgias, sînt o altă sursă, nelimitată, de graţie deformată. Socotite de Hocke tehnici ale manierismului literar, iar de logicieni

113 Johan Huizinga, *Homo ludens,* traducere de H.R. Radian, prefaţă de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Univers, 1977, p. 235.

114 Gorgias, „Elogiul Elenei”, în *Filosofia greacă pînă la Platon,* II, 2, pp. 475-477.

115 Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes,* p. 88.

116 Alain Bosquet, *Surrealismus, apud* Hocke, *Manierismul în literatură,* p. 173.

şi filosofi tehnici ale logicii sofiste, ele îndreptăţesc abordarea textelor literare din unghiul de vedere al logicii, operele literare care urmăresc stupoarea şi surpriza fiind o materie primă generoasă pentru hermeneutica logică. Altfel spus, avem nevoie de logică şi o putem întrebuinţa pentru acea literatură care, aşa cum observa Alain Bosquet, dărîmă, „piatră cu piatră, logica – prin mijloace logice”„[8] – adică pentru literatura manieristă: de pildă, pentru literatura avangardei literare a secolului al XX-lea, care este un episod al manierismului universal.

Ca formă originară şi completă a manierismului, sofistica produce toate efectele manierismului literar sau plastic: stupoarea, delectarea prin miracol şi straniu, surpriza legată de neprevăzutul demonstraţiei, uimirea şi uluirea în faţa performanţelor de dexteritate. Dacă literatura manieristă „delectează cu ciudăţenii”, sofistica distrează prin bizareria asociaţiilor, prin artificialitatea procedurilor ori prin stranietatea şocantă a concluziilor. La fel ca *Elogiul Elenei,* în care argumentarea, pe cît de sistematică, pe atît de stufoasă şi de insolită, produce o încîntare plină de nelinişte, lunecoasele jocuri logice produc o delectare ce implică, obligatoriu, intelectul, un rîs care trece prin creier. Nu întîmplător, o bună parte a comicului – comicul rece, intelectual, căci manieriştii sînt autorii unei arte poetice de o „răceală aproape ştiinţifică”, după cum observă Hocke – din literatura dramatică se sprijină pe procedeele sofiştilor.

În doctrina şi în practica acestui curent filosofic se regăsesc aşadar toate trăsăturile manierismului universal. Întrebarea care trebuie pusă este: ce semnificaţie are acest lucru? Răspunsul, cred, e dublu. În primul rînd, sofistica este sau pare a fi, cronologic vorbind, manierismul originar, prima manifestare a manierismului verbal european. Întîmplarea a făcut ca primul manierism european al cuvîntului să fie unul filosofic, un manierism al fundamentelor gîndirii, deci un

manierism logic. Fiind filosofie, logică, retorică şi literatură simultan, sofistica – acest fenomen atît de impur, de proteic, de bogat – a influenţat, aşa cum a arătat Curtius, întreaga literatură a continentului. În al doilea rînd, faptul că şcoala sofistă are toate trăsăturile manierismului îi schimbă locul în raport cu „manierismul universal". Curtius şi Hocke, cercetătorii cei mai avizaţi ai creaţiilor „omului problematic", au lăsat nelămurită problema raportului dintre sofism, sofistică şi manierism; în general, sofistica este considerată una dintre *tehnicile* sau trăsăturile manierismului, alături de altele. Faptul că sofistica secolului al V-lea î.H. are toate caracteristicile şi produce toate efectele manierismului metaistoric ne permite s-o socotim o formă aparte de manierism, alături de manierismul plastic, literar, teatral şi muzical: şi anume, un manierism filosofic şi *logic.*

Primul tratat critic despre sofisme

Dacă arta imemorială de a face anamorfoze logice a ajuns la desăvîrşire prin curentul sofist, în schimb, arta de a le respinge empiric este legată de numele lui Socrate (care, la rîndul lui, a creat multe sofisme) şi al lui Platon, iar teoria sistematică a tehnicilor de respingere îi aparţine exclusiv lui Aristotel. În *Respingerile sofistice,* acesta, analizînd sursele şi scopurile erorilor, stabilind tipologia lor, demontîndu-le mecanismul şi arătînd totodată cum pot fi parate, realizează primul tratat despre pseudoraţionamente, îndreptat şi Împotriva sofisticii „majore", şi împotriva „sofisticii degradate"[117] [118].

În ultimul capitol al tratatului său, Aristotel declară, cu abia ascunsă mîndrie, că despre silogismele aparente „nu a existat absolut nimic înainte", motiv pentru care „cercetările noastre ne-au luat mult timp şi ne-au costat

117 Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofía în Grecia veche,* Bucureşti, Editura Albatros, 1984, p. 125.

118 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 1, 165 a, pp. 269-270.

multă osteneală”. Rezultatul este însă excepţional: filosoful a redus varietatea copleşitoare a sofismelor concrete la treisprezece tipuri de paralogisme, şase de *limbaj* (bazate pe ambiguitatea vorbirii) şi alte şapte *din afara limbajului* sau *materiale* (care se bazează pe erori de gîndire sau încalcă regulile logice de derivare, cu tacita complicitate a limbajului). Cauza lor generală este, după opinia Stagiritului, lipsa de univocitate dintre nivelul ontic şi cel lingvistic: „Fiindcă într-o discuţie nu este posibil să aducem lucrurile înseşi, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvintele care le simbolizează, noi credem că ceea ce este valabil pentru cuvinte este valabil şi pentru lucruri” 1[20]. Această ruptură Între existenţă şi discursul despre existenţă – concretizată în faptul că acelaşi cuvînt „trebuie să desemneze mai multe lucruri” şi, aş completa, acelaşi lucru poate fi semnalat prin mai multe cuvinte diferite – permite apariţia „misterelor sofistice” şi a sacerdoţilor lor, sofiştii mari şi mici ai tuturor timpurilor.

I

„Respingerile sofistice” aristotelice

A. Sofismele de limbaj

Sofismele de limbaj sau *fallaciae in dictione* sînt în număr de şase: *omonimia* sau *aeqi tivocatio; amphibologiaJallacia compositionis; fallacia divisionis; accentits; fallacia figurae dictionis.*

A.1. *Omonimia* sau *echivocul* este un paralogism frecvent cu o structură logică elementară, generat, în sensul cel mai profund, de faptul că numărul cuvintelor este mai mic decît numărul lucrurilor, observă Aristotel, aşa că „termenii" care le „simbolizează" nu au „un sens unic", ci mai multe, trimiţînd la referenţi deosebiţi. Exemplele date dovedesc că Stagiritul înţelege prin omonimie întrebuinţarea „aceluiaşi cuvînt" pentru lucruri diferite, deci în „două înţelesuri"[119]. Cazul cuvîntului ce are aceeaşi formă cu altul, avînd însă altă origine şi alt sens – adică ceea ce se numeşte astăzi omonimie lingvistică –, nu intră în atenţia lui Aristotel. Abia dezbaterile stoicilor şi analiza făcută de Augustin[120] [121] ambiguităţilor de limbaj vor permite distingerea echivocului provenit dintr-un cuvînt cu două sensuri de echivocul născut din două cuvinte diferite ca origine şi ca înţeles, dar avînd aceeaşi formă; „expresiile echivoce au fie *aceeaşi origine,* fie *origine diferită"[5],* va conchide

119 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 165 a, 165 b, pp. 269, 274.

120 Augustin, *De dialectica,* ediţie, traducere, introducere, note, comentarii şi bibliografie de Eugen Munteanu, Bucureşti, Editura Humanitás, 1991, cap. IX-X.

121 *Ibidem,* cap. X, p. 119.

Augustin.

Prototipul mitic al acestui pseudoraţionament lingvistic se află încă în *Odiseea* – ceea ce îndreptăţeşte pretenţia lui Protagoras de a descinde direct din meşteşugul sofistic al lui Homer, meşteşug tăinuit, din cauza invidiei oamenilor, sub veşmîntul

inofensiv şi acceptabil al poeziei. Episodul e arhicunoscut: orbit de oaspetele său Odiseu, care se prezentase *Nimeni* – „Mă cheamă Nimeni" –, Polifem îi cheamă în ajutor pe ceilalţi Ciclopi, plîngîndu-se că „Nimeni mă omoară/ Hoţeşte, dragii mei..."; or, dacă pentru victimă *Nimeni* desemnează o persoană reală şi periculoasă,-în schimb, pentru ceilalţi Ciclopi, cuvîntul are rezonanţa cotidiană, de „nici o persoană"; drept urmare, aceştia conchid că, „Dacă nimeni/ Nu-ţi face rău şi silă, cînd eşti singur"[122] [123], n-au cum să-l ajute, deci pleacă.

Din acest exemplu se vede structura omonimiei; întrebuinţarea unui cuvînt în cel puţin două ' sensuri generează întotdeauna echivocul. În cadrul silogismului, omonimia duce la *împătrirea termenilor (quaternio terminontm),* ca în următorul joc al inepuizabilului *Mitică* al lui Caragiale:

— Dă-i cusuml [restul], zic negustorului.

— Nu-i da, d-le, întrerupe Mitică; dumnealui n-are nici un cusur.

Or, împătrirea termenilor contravine primei legi a silogisticii, care pretinde raţionamentului deductiv să aibă numai trei termeni. Ion Didilescu remarcă faptul că „în sofismele de acest fel, cauza erorii este atît de uşor de sesizat, încît aproape toate exemplele apar oarecum puerile"'. Să urmărim un astfel de silogism falacios extras din *Peripeţiile Alisei în Ţara Minunilor:*

— Cred c-aţi putea folosi mai bine timpul decît să-l irosi

122 Homer, *Odiseea,* traducere de George Murnu, studiu introductiv şi note de Adrian Pârvulescu, Bucureşti, Editura Univers, 1979, cîntul IX.

123 Ion Didilescu, „Silogistica clasică", în Idem şi Petre Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică şi interpretările moderne,* Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1976, p. 75, nota 1 (în continuare: *Silogistica').*

ţi în ghicitori fără dezlegare.

— Timpul! zise Pălărieml. Eu, dacă vrei să ştii, scriu „Timpul" cu literă mare, fiindcă ştiu cît îi place să-l respecţi. E supărăcios, mie-mi spui?

— Nu prea vă înţeleg – zise Alisa.

— Păi sigur! făcu Pălărierul, clătinînd din cap cu dispreţ. Ce ştii tu despre Timp? Vorbeşti de parcă l-ai cunoaşte – şi, cînd colo, pun rămăşag că nici măcar nu i-ai vorbit vreodată!

— Asta s-ar putea – zise Alisa chibzuind. Dar la lecţia de muzică ştiu să bat timpul.

— Aha! – zise Pălărierul – acum înţeleg. Nu rabdă să fie bătut. Vezi, dacă nu l-ai supăra şi dac-aţi fi prieteni, ar pune oricînd ceasul cum vrei tu. De pildă, să zicem c-ar fi nouă dimineaţa, cînd trebuie să te duci la lecţii. Ei, c-o şopticică îi dai a înţelege Timpului ce doreşti – şi, hopa, se-nvîrte ceasul, într-o clipă, pînă la unu şi jumătate – şi iaca ora prînzului![124]

După cum se observă, cel puţin o parte din hazul dialogului provine din dublul sens al cuvîntului „timp": Alisa îl întrebuinţează în sens curent, de vreme care trece, iar pentru Iepurele de Martie şi pentru Pălărier, Timpul apare personificat sau chiar deificat; ca urmare, Zeul-Timp „nu rabdă să fie bătut", iar dacă e „masacrat", se răzbună, oprindu-şi curgerea şi fixîndu-se, de exemplu, într-un prezent etern, la o eternă oră a ceaiului: „S-a supărat Timpul pe mine şi nici vorbă să mai îmi facă ceva pe plac! Acum e întruna ora şase", mărturiseşte cu jale Pălărierul. Depăşind cadrele omonimiei, pasajul implică, în formă ludică, şi o *ideeparadoxală* tipic manieristă: aceea că timpul poate sta pe loc sau, complementar, că poate curge cu orice

124Am folosit, de-a lungul întregii cărţi, volumul Lewis Carroll, *Peripeţiile Alisei În Ţara Minunilor,* în româneşte de Frida Papadache, Bucureşti, Editura Ion Creangă, 1987.

viteză; căci pentru universul manierist, timpul şi spaţiul încetează a fi invariante ontice, descompunerea şi manipularea lor arbitrară trădînd aspiraţia manieriştilor spre o „iniţiere într-un iraţional cosmic şi existenţial”[125]. Alisa, care e vocea bunului-simţ logic în Lumea Minunilor, a paralogicului, este contrariată mai ales de gîndul curgerii arbitrare a timpului; de pildă, ea nu vede ce folos ar avea dacă după micul dejun s-ar face imediat ora prînzului, deoarece „atunci nu mi-ar fi foame”; comică, observaţia ei este însă justificată, sugerînd că în mintea eroinei ar fi adînc implantată ideea cauzalităţii temporale: ca să-ţi fie foame, trebuie să treacă un timp real, nu iluzoriu. Şi timpul staţionar o uimeşte, dar sub alt aspect, pe Alisa: ea înţelege că cei doi nebuni, eternizaţi la ora ceaiului, se mută mereu în jurul mesei, de la o ceaşcă la alta, dar nu poate pricepe „ce se întîmplă cînd ajungeţi iar la prima ceaşcă?”.

Şi *Peripeţiile Alisei în Lumea Oglinzii* implică jocurile omo- nimice:

> — Uită-te pe dnIm şi spune-mi: vezi pe careva dintre ei [curierii regelui]?
> — Nimeni pe dnIm – spuse Alisa.
> — Ce n-aş da să am şi eu asemenea ochi! – făcu Regele, necăjit. Să poţi să-l vezi pe Nimeni! ... şi încă de la distanţa asta![126]

Se pare că *nimeni,* această noţiune a absenţei, inspiră jocurile sofistice; curierul regal, întrebat pe lîngă cine a trecut pe drum, declară că „pe lîngă nimeni”, iar Regele din Oglindă conchide că „Nimeni umblă mai încet decît

---

125 Nicolae Balotă, „Introducere în universul manierist”, în Idem, *Umanităţi,* eseuri, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973, p. 75.

126 Am folosit, de-a lungul întregii cărţi, volumul Lewis Carroll, *Peripeţiile Alisei în Lumea Oglinzii,* în româneşte de Frida Papadache, ilustraţii de Petre Vulcănescu, Bucureşti, Editura Ion Creangă, 1971.

tine... fiindcă altfel ar fi ajuns el cel dintîi". Alte jocuri ale lui Lewis Carroll, dintre care unele foarte complexe, au fost transpuse în limba română, în extraordinara traducere a Fridei Papadache, prin omonimii – de data aceasta, în sensul propriu al termenului, adică prin cuvinte de origine şi sens diferite, dar cu aceeaşi formă fonetică – ce respectă spiritul ludic al originalului. De pildă, dialogul dintre Pălărier şi Rege:

— The twinkling of what? said the King.
— It *began* with the *tea,* the Hatter replied.
— Of course twinkling *begins* with a T! said the King sharply, devine, în versiunea română, o omonimie ceva mai simplă, dar la fel de savuroasă:

— Ce sclipea? întrebă Regele.
— Cu *ceai* a început – răspunse Pălărieml.
— Întotdeauna începi cu *ce-ai*| zise sever Regele.

Omonimele apar şi în schimbul de replici dintre Alisa şi Şoricel: Iar s-o-nnod?", întreabă Şoricelul despre povestea sa, iar Alisa, distrată, înţelege că s-a făcut un nod în codiţa Şoricelului şi se oferă, bine-crescută, „Să v-ajut să-l *deznodaţi;* vă rog, arătaţi-mi unde e!". La fel, avem omonimie în convorbirea dintre Alisa şi Cavalerul Alb:

— Mă-nfipsesem ca un...
— Ca un cui – îl ajută Alisa.
— Da, şi-a *cui* era vina? spuse Cavaleml indignat. Cînd te gîndeşti că eu, unul, intrasem [în propriul coif] repede ca fulgeml.
— Dar fulgeml şi *trece* repede [ţine puţin] – spuse Alisa.
— Păi, nu puteam *trece* [străbate], că găuream coiful!

În *Don Quijote,* sofismul omonimiei se naşte chiar în mintea bravului Cavaler al Tristei Figuri, iar nu într-o dispută sofistică; ştiind din terfeloagele sale că acei care

n-au fost încă învestiţi cavaleri au dreptul doar la „arme albe” (adică fără devize, fără inscripţii), eroul decide că şi „le va freca pe ale sale de îndată ce va avea răgazul, aşa încît să fie mai albe ca hermina”[127].

*

A.2. *Amfibolia* sau *amfibologia,* paralogism strîns înrudit cu omonimia, constă în ambiguitatea unei expresii, a unei propoziţii sau a unei fraze, şi nu în echivocul semantic al unui cuvînt. Dintre cele trei modalităţi de argumentare prin omonimie şi amfibolie pe care le-a identificat Aristotel, cea mai frecventă în literatură este folosirea *metaforică* a sintagmelor; adică, un enunţ rostit în sens metaforic este receptat în sens restrîns, propriu, şi viceversa. Mai ales tehnica oraculară se sprijină pe asemenea ambiguităţi metaforice; de exemplu, ursitoarele din *Lady Macbeth* îi garantează îndoit noului rege că „Să-nvingă pe Macbeth nu-i este dat/ Nici unui ins născut dintr-o femeie”, precum şi că „nu va fi-nvins decît cînd fi-va/ Pornit din Birnam, codrul, împotriva/ Colinei nalte de la Dunsinane”. Pentru Macbeth, dubla prevestire este cît se poate de limpede şi de liniştitoare: interpretînd metaforic prima garanţie, sentreabă retoric „de ce m-aş teme?”, căci, în sens larg, orice bărbat este fiul unei femei, aşa că se socoteşte invulnerabil; cea de a doua garanţie este înţeleasă în sens propriu: „Aceasta n-o să fie niciodată!/ Cine-ar putea sili pădurea toată/ Să-şi smulgă arborii din rădăcină?/ Ce dulce prevestire şi deplină!”[128]. Dar, ca în

127Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha,* traducere de Ion Fmnzetti şi Edgar Papu, cu un cuvînt înainte de Marfa Teresa Le6n, postfaţă de Ovidiu Drimba, Bucureşti, Editura pentm Literatură Universală, 1965, partea întîi, cap. II.

128William Shakespeare, „Macbeth”, traducere de Ion Vinea, în Idem, *Teatru,* Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1964, actul IV, scena 1, pp. 1021-

orice oracol, abia desfăşurarea evenimentelor precizează sensul şi risipeşte ambiguitatea inerentă oricărei amfibolii: se dovedeşte că – invers decît pentru rege – pentru instanţa oraculară prima prevestire are sens restrîns, de naştere *naturală* (iar nu prin cezariană), a doua avînd sens figurat, metaforic.

Lectura istoriilor antice arată că oracolele elene se întemeiau pe asemenea ambiguităţi amfibologice. În *Istoriile* lui Herodot – care cuprind foarte multe prevestiri, împreună cu surprinzătoarea confirmare a sensurilor lor latente – este consemnat, de pildă, oracolul dat de Pythia la Delfi cu privire la soarta grecilor în războiul cu Xerxes; pasajul cel mai discutat de strategi:

> Zeus cu a lui privire atotştiutoare lăsa-va Tritogeneii o-ntăritură de lemn neclintită, În care pruncii şi voi veţi fi apăraţi de năpastă. L l O, Salamino, pe fiii născuţi din femei îi vei pierde,[129] a orientat apărarea în două direcţii opuse: unii atenieni, inclusiv chresmologii, au susţinut că întăritura salvatoare ar fi Acropole, care este înconjurată de un brîu de lemn; alţi eleni, printre care şi Themistocles, crezînd că zeul a atras atenţia asupra corăbiilor, au cerut pregătirea unei lupte decisive pe mare. În timpul invaziei persane, adepţii primului sens al oracolului s-au refugiat in Acropole, bancadindu-se cu „uşi şi birne , pină ce perşii i-au incendiat; cît despre bătălia navală de la Salamina, Herodot comentează, cu satisfacţie, că „în felul acesta s-a împlinit [oracolul] ca şi celelalte oracole prezise”[130] asupra soartei elenilor Jocul dintre vorbirea la propriu şi vorbirea figurată a hotărît, după

1022.

129 Herodot, *Istorii* [în două volume], II, traducere, notiţe istorice şi note de Felicia Vanţ-Ştef şi Adelina Piatkovski, indice de Felicia Vanţ-Ştef, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, Cartea a VII-a, Cartea a VIII-a, pp. 236-238, 310, 327.

130 *Ibidem,* p. 327.

Herodot, şi destinul regelui Cresus; cerîndu-i lui Apolo o prevestire despre războiul cu perşii, oracolul îi răspunse că: „de va porni război împotriva perşilor, va nimici o mare împărăţie"; la Întrebarea cît va domni, Pythia i-a „precizat":

Iată, cînd un catîr al perşilor rege-o s-ajungă
Atunci, o lydian subţire-n picioare, ia-o la fugă
[...] făr' să te-opreşti
Şi făr-a roşi de ruşine[131].

Pierzînd războiul la care pornise atît de încrezător, Cresus, indignat de prevestirile mincinoase, a luat la rost oracolul. Răspunsul preotesei din Delfi are o calitate logică impecabilă: „Loxias a prezis că, dacă [Cresus] va porni război împotriva perşilor, va nimici o mare împărăţie; în faţa acestei preziceri de-ar fi chibzuit bine, regele trebuia să-l fi întrebat pe zeu despre care anume din cele două împărăţii e vorba: de a lui, sau de a lui Cyrus? L .] Ce-i spusese Loxias despre catîr ultima dată cînd cercetase oracolul, nici asta n-a priceput [Cresus]. Chiar Cyrus era acest catîr; el se trăgea din părinţi de obîrşii diferite, dintr-o mamă de neam şi dintr-un tată mai de jos". Mai mult, în numele zeului tutelar, Apolo Loxias, preoteasa îi indică felul cum se poartă un om cuminte în faţa unei amfibologii: mai întreabă o dată despre ce este vorba, or, Cresus s-a repezit la război „fără să pătrundă tîlcul celor spuse şi fără să întrebe încă o dată", aşa că „el singur poartă toată vina"[132] [133] [134].

131 Herodot, *Istorii* [în două volume], I, studiu introductiv de Adelina Piatkovski, traducere, notiţe istorice şi note de Adelina Piatkovski şi Felicia Vanţ-Ştef, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, Cartea I, pp. 36-37.

132 Herodot, *Istorii,* I, Cartea I, p. 58.

133 Joseph Bédier, „Romanul lui Tristan şi al Isoldei", în Ion Marin Sadoveanu, *Scrieri,* VIII, *Traduceri,* ediţie, note şi comentarii de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, col. „Scriitori români".

134 Aristotel, „Topica", în Idem, *Organon,* IV, cartea I, 15,

Savoarea şi limpezimea acestui ultim oracol lămuritor fac inutile orice comentarii.

Dacă în oracolele greceşti echivocul este, de fapt, o amfibolie a destinului, în *Romanul lui Tristan şi al Isoldei* destinul însuşi se împlineşte datorită amfiboliilor, fiindcă de reuşita sau nereuşita acestui sofism atîrnă viaţa şi moartea îndrăgostiţilor. Preafrumoasa Isolda foloseşte, ca un adevărat sofist, capcana vicleană a ambiguităţii pentru a adormi bănuielile, vai!, întemeiate, ale regelui Marc; „niciodată nu mi-am închinat dragostea altui om, în afară de cel care m-a luat cel dintîi fecioară în braţele lui", îi mărturiseşte ea lui Tristan, dar ştiind că e supravegheată de rege. În acest roman înţesat cu şiretlicuri de iubire, ambiguitatea frazei, obţinută prin înlocuirea unui nume propriu cu o sintagmă („acel ce m-a ţinut cel dintîi în braţele lui") îi permite Isoldei nu numai să-şi declare iubirea către Tristan, nu numai să creeze aparenţa fidelităţii pentru rege, ci şi să evite minciuna şi deci să spună, pentru ea însăşi, adevărul. Cei doi amanţi fără scăpare recunosc adesea că se iubesc, neuitînd să adauge că pasiunea lor nu e „dragoste vinovată"[1]; încă Aristotel arată că verbul a iubi este „un termen omonim", deci generator de ambiguităţii[6]; acest caz, sintagma reprezintă un alt şiretlic salvator: dacă pentru curteni ea are sensul de adulter (şi a-l nega e o „neruşinată" minciună), în schimb, pentru îndrăgostiţii ce s-au împărtăşit din *le vin herbé,* din filtrul de dragoste, iubirea lor, fiind predestinată, e şi nevinovată. Desigur, sofistul redutabil şi cu iniţiative e Isolda; în lanţul vicleniilor sale verbale, jurămîntul solemn de fidelitate, că n-a ţinut între coapsele sale decît pe Marc şi pe cerşetorul care a trecut-o în cîrcă vadul (Tristan deghizat în cerşetor lepros), este o altă amfibolie salvatoare.

Un sofist în înţelesul deplin, adică foarte restrîns, al

106 b, p. 31.

cuvîntului – deci unul care foloseşte ambiguitatea intenţionat, ca să înşele şi, totodată, ca să cîştige bani de pe urma aparentei sale ştiinţe – este Lemnarul din basmul *Sfintul Arhanghel şi Lemnantl* al lui D. Stăncescu. Aparţinînd familiei spirituale a lui Păcală, Lemnarul îl trage pe sfoară chiar pe naşul său, pe Arhanghelul morţii. El ştie că dacă temutul mesager al destinului stă la căpătîiul unui bolnav, e semn că sfîrşitul nu poate fi evitat, iar dacă se postează la picioarele suferindului, acesta se va însănătoşi; „ştiinţa" lui îl transformă pe Lemnar într-un vraci care nu dă niciodată greş în prevestirile sau tratamentele sale; chemat, ca-n basme, s-o lecuiască pe fata împăratului, vraciul îşi vede naşul la căpătîiul domniţei; dar, jinduind după o răsplată împărătească (să observăm trăsătura liminar-aristotelică a sofistului, latura lucrativă a înţelepciunii sale), născoceşte primul tratament real din cariera sa, şi anume unul contra morţii. Leacul antiletal se bazează pe amfibolia sintagmei ,,Arhanghelul nu se poate mişca de unde l-a orînduit Dumnezeu"; or, cum Dumnezeu l-a orînduit la capul bolnavei, Lemnarul porunceşte o terapie insolită, adică să se întoarcă patul domniţei, încît „să-i aşeze capul unde îi sînt acum picioarele"[135]. Speculînd amfibolia, Lemnarul face primul său sofism antiletal, ce marchează debutul tentativelor lui de a ocoli, doar prin ingeniozitatea minţii, legea egalizatoare a morţii.

O amfibolie elementară face comisarul Bartosek al lui Karel Capek: dojenit că admite spiritismul, adică o încălcare „a legilor naturii", comisarul se justifică cu volubilitate: „Ştiu şi eu, domnule? Lumea încalcă tot felul de legi şi ordine. Dacă aţi fi la poliţie, aţi afla o grămadă de lucruri de felul ăsta [. .]. Nu m-aş mira dacă cetăţenii

135D. Stăncescu, „Sfintul Arhanghel şi Lemnarul", În Idem, *Cerbul de aur, basmrne culese din popor,* ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, col. „Biblioteca pentru toţi".

ar încălca şi legile naturii, pentru că, aflaţi de la mine, oamenii sînt nişte haimanale grozave, domnule!”[136].

În sfîrşit, o amfibolie comic-grotescă e jurămîntul lui Tremellius, consemnat de Macrobius: omorînd scroafa unui vecin, Tremellius a aşezat-o sub pături, în patul nevestei sale, apoi i-a jurat vecinului indignat că „în tot conacul său nu există altă scroafă decît «asta – zise el – care zace tolănită în pături». Şi arătă patul”[137]; după jurămîntul său „şugubăţ”, Tremellius s-a ales cu porecla „Scropha”.

Dacă toate exemplele de pînă aici se datorează confuziei dintre sensul figurat şi cel propriu sau, mai simplu, omiterii unor precizări necesare (ca în exemplul cu „marea împărăţie” care se va prăbuşi), sofismul următor se întemeiază pe dublul sens al unei *expresii compuse.* Aristotel a relevat că amfibolia poate apărea şi atunci „cînd cuvintele legate au mai multe înţelesuri, iar nelegate au un singur sens”[138]; o asemenea descompunere a unei expresii lingvistice face tacticos Raţa lui Lewis Carroll:

— ...patriotul arhiepiscop din Canterbury găsi de cuviinţă ... [povesteşte Şoricelul]
— Ce zici că găsi? Întrempse Raţa.
— Găsi de cuviinţă – răspunse Şoarecele, cam supărat. Doar ştiţi cu toţii ce Înseamnă „a găsi de cuviinţă”.
— Eu ştiu ce Înseamnă a găsi. Cînd găsesc *eu* ceva – zise Raţa – Înseamnă, de obicei, o broască sau o rîmă. Da, vorba e, arhiepiscopul ce-a găsit?

Simplitatea procedeului face ca orice alt comentariu decît rîsul să fie o pedanterie. În Lewis Carroll, comicul

136Karel Capek, „Urmele”, În româneşte de Ihor Lemnij, în Idem, *Povestiri dintr-un buzunarşiPovestiri din celălalt buzunar,* Bucureşti, Editura Univers, 1973.

137Ambrosius Macrobius Theodosius, *Saturnalia,* traducere, introducere şi note de Gh. Tohăneanu, Bucureşti, Editura Academiei, 1961, Cartea I, 30, p. 57.

138 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 4, 166 a, p. 276.

generat de numeroasele jocuri amfibolice este o regulă; de pildă, cînd Alisa îi explică Reginei Roşii că s-a abătut din „drumul ei", aceasta este la fel de contrariată ca ... Raţa: „Nu înţeleg – cum adică din drumul tău? Aici toate drumurile sînt ale mele...", spuse Regina, descompunînd o expresie lingvistică figurată (a-ţi vedea de calea ta, drumul tău) şi reducînd-o la sensul restrîns, de proprietate regală asupra unui pămînt. Odată pornit, mecanismul amfibologic funcţionează fără greş: recitînd reţeta pîinii, „Se ia făină, albă-floare", Alisa e grabnic întreruptă prin întrebarea: „de unde se culege floarea"; cînd Alisa spune „Mă rog" (în sensul de „Da, înţeleg"), Regele se scandalizează: „Ce motiv ai să te rogi?". La fel, reţeta regală contra leşinului – „nu există nimic ca mărarul" –, criticată de Alisa, care ştie că în asemenea situaţii e mai bine să te stropească cu apă rece", e şi ea amfibologică: „N-am spus că nu există nimic *mai bun* – răspunse Regele. Am spus că nu există nimic *ca* mărarul"; în acest caz, amfibologia se produce prin omisiunea unei părţi dintr-o expresie stas, expresie care este însă receptată de destinatar ca şi cum ar fi întreagă. Două amfibolii frumoase iau naştere în conversaţia Alisei cu sofistul din Lumea Oglinzii, oul Coco-Cocou; recitîndu-i Alisei următoarea poezie:

Iarna, cînd cîmpu-i plin de nea
Îţi cînt cu drag poezia mea ...,

Oul precizează că, de fapt, n-o cîntă.

— Atîta că n-o cînt – adaugă, în chip de lămurire.
— Văd şi eu asta – spuse Alisa.
— Dacă poţi să *vezi* asta, ai nişte ochi foarte ageri – observă cu severitate Coco-Cocou.

Cînd, nemulţumit de înfăţişarea comună a fetiţei, Coco-Cocou îi face un portret suprarealist:

— Ei, ia să ai ochii amîndoi de-aceeaşi parte a nasului... de exemplu! ... Ori gura pe deasupra! ... Ei, atunci te-aş putea deosebi uşor!
— Nu prea aş fi drăguţă – obiectă Alisa.

Coco-Cocou doar închise ochii şi spuse :
— Aşteaptă să vezi,

cei doi schimbă rolurile: Alisa este, de această dată, victima jocului de sensuri, ea receptînd în sens restrîns, imediat, un avertisment rostit pe termen lung; drept care, în loc să înţeleagă că se va urîţi cu timpul, ea stă o clipă şi *aşteaptă,* doar-doar va mai urma ceva.

*

A.3-4. *Compoziţia* şi *diviziunea,* sofisme complementare, bogat comentate şi exemplificate de Aristotel, se datorează succesiunii cuvintelor dintr-o propoziţie sau frază, precum şi punctuaţiei; absenţa punctuaţiei, de exemplu, produce sofismul compoziţiei, iar punctuaţia greşită, sofismul diviziunii. Spre deosebire de amfibolie, care e un echivoc generat de pluri-semantismul expresiilor, compoziţia şi diviziunea sînt echivocuri produse de *ordonarea* cuvintelor, de greşita lor grupare în unităţi logico-gramaticale. Iată un exemplu simplu de sofism al *compoziţiei:* ,,^m fost zugrav de case român, domn' judecător", declară emfatic Prevenitul din sceneta *Justiţie* a lui Caragiale[139], declaraţie care poate însemna fie că a fost zugrav român

139 folosit ediţia LL. Caragiale, *Opere în două volume,* I-II [reproduce ediţia alcătuită de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu, Liviu Călin, cu adăugirea unor articole şi scrisori], Bucureşti, Editura Minerva, 1971; pentru corespondenţă, şi Idem, *Opere,* VII, *Corespondenţă,* ediţie îngrijită de Şerban Cioculescu, Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1942.

de case (şi acum nu mai e român!), fie că a fost zugrav de case româneşti. Un alt celebru personaj caragialian este victima *diviziunii:* „vreau ceea ce merit în oraşul ăsta de gogomani, unde eu sînt cel d-întîi ... între fruntaşii politici" ... Fiind complementare, aceste pseudoraţionamente de vorbire se rezolvă, aşa cum observă Aristotel, unul prin celălalt: „Dacă, de exemplu, argumentul se sprijină pe compunere, soluţia va recurge la

diviziune. Dacă se sprijină pe diviziune, soluţia va recurge la compunere"[140] [141]; de pildă, Caţavencu ar fi trebuit să-şi formuleze astfel pretenţiile: „În oraşul ăsta de gogomani, vreau ceea ce merit între fruntaşii politici, unde eu sînt cel d-întîi ..."; ceea ce înseamnă cu totul altceva.

O altă modalitate de producere a acestor paralogisme, asupra căreia Stagiritul nu insistă teoretic, ci pe care doar o exemplifică, este confuzia dintre întreg şi părţi. Aşa cum arată Gheorghe Enescu în *Dicţionarul de logică,* a considera că ceea ce este adevărat pentru părţile unui obiect ar fi în mod automat adevărat pentru întregul luat ca atare produce sofismul compoziţiei23. Raţionamentul Reginei Roşii despre temperatura nopţilor de iarnă face parte din acest tip de *fallacia compositionis:*

> — ...şi uneori, iarna, ne luăm cîte cinci nopţi dintr-odată – ca să ne-ncălzim, fireşte.
> — Cum, cinci nopţi sînt mai calde decît una? cuteză să întrebe Alisa.
> — De cinci ori pe-atîta de calde, fireşte.

Putem observa că întrebarea Alisei este chiar vocea

140 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 23, 179 a, p. 348.

141 Gheorghe Enescu, *Dicţionar de logică,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 104.

logicii, ultragiată de aberanta „compunere" a căldurii din gerul mai multor nopţi. Alisa, care este un veritabil logician în ţara sofismelor, obiectează cu justeţe, prin reciproca aserţiunii Reginei, că, „după regula asta, [cele cinci nopţi] ar putea să fie şi de cinci ori pe-atîta de reci"; merită să transcriu şi concluzia Reginei, deoarece cumulează, simultan, două erori logice: „Chiar aşa! strigă Regina Roşie. De cinci ori pe-atîta de calde şi totodată de cinci ori pe-atîta de reci, aşa cum *eu* sînt de cinci ori pe atîta de bogată pe cît eşti tu, şi totodată de cinci ori pe-atîta de deşteaptă!". Pe lîngă eroarea compoziţiei, fraza „ca o ghicitoare" a Reginei încalcă şi legea fundamentală a noncontradicţiei, lege logică ce pretinde să nu se susţină simultan A şi non-A despre acelaşi lucru, în aceeaşi discuţie. De fapt, Alisa ar fi putut să mai observe că Regina trişează şi prin lipsa de simetrie a frazei: dacă Regina admite că nopţile vor fi de cinci ori mai calde şi mai reci simultan, ar fi trebuit să continue spunînd că ea însăşi este de cinci ori pe-atîta de deşteaptă şi de tot atîtea ori mai nătîngă decît Alisa ...

În mod simetric se produce şi sofismul *diviziunii;* sau, cum precizează Gh. Enescu, trecerea frauduloasă „de la sensul colectiv la cel distributiv"[142] generează automat această fa/Zac/a. Un bun exemplu ne oferă Oscar Wilde în *Fantoma din Cantewille,* prin raţionamentul domnului Otis, cel scandalizat de brusca schimbare a vremii: „Ce climă monstruoasă! [, .] Presupun că această ţară veche este suprapopulată, încît vremea bună nu ajunge pentru toată lumea. Am fost întotdeauna de părere că singurul lucru nimerit pentru Anglia este emigrarea"[143]^

În sfîrşit, în lumea prin definiţie miraculoasă a Minunilor, întîlnim (dar numai în transpunerea ludică a Fridei Papadache, nu şi în original, unde există un joc

142 *Ibidem,* p. 105.

143Oscar Wilde, „Fantoma din Canterville", în antologia *Fantastica întîlnire din zori,* traducere de Viorica Vizante, Iaşi, Editura Junimea, 1975.

bazat pe pronunţia cuvintelor *lessons*= lecţii şi *lessen* = a se reduce) un caz cu totul aparte de diviziune: descompunerea, diviziunea *cuvintelor* – iar nu a frazelor ori a propoziţiilor – şi inferenţa logică a frînturilor lexicale astfel obţinute; contrariată că Falsa Broască-Ţestoasă a urmat o şcoală cu orar de zece ore în prima zi, apoi „din zi în zi mai puţin", Alisa exclamă „Ciudat program!"; e însă prompt lămurită: „Păi de-aia se cheamă pro-gram... că pînă la urmă rămîi c-un dram de învăţătură". O frumoasă eroare a compoziţiei fac personajele lui Ionescu din *Englezeşte fără profesor:*

DL SMITH: Nu e concurenţă marţea, joia şi marţea.
D-NA SMITH: A, trei zile pe săptămînă[144].

Însă cel mai absurd sofism al compoziţiei şi diviziunii, ce speculează natura formal-absurdă a logicii şi, prin aceasta, ia însăşi logica în derîdere, l-am întîlnit în *Rinocerii'.*

LOGICIANUL *(DomnuluiBătnn):* Motanul Isidor are patru picioare... şi Fricot are patru picioare. Cîte picioare vor avea Fricot şi Isidor? DOMNUL BĂTRÎN *(Logicianului)-.* Împreună sau separat?...
LOGICIANUL *(DomnuluiBătnn):* Împreună sau separat, depinde. DOMNUL BĂTRÎN *(Logicianului, după ce s-a gîndit o vreme)*: Opt, opt picioare...
LOGICIANUL *(Domnului Bătnn):* Suprim două picioare acestor pisici. Cîte picioare vor rămîne fiecăreia?
DOMNUL BĂTRÎN: E complicat.
LOGICIANUL: Dimpotrivă, e simplu.
DOMNUL BĂTRÎN: Sînt mai multe soluţii posibile.
LOGICIANUL: Spune...
DOMNUL BĂTRÎN: O primă posibilitate: o pisică poate avea patru picioare, iar cealaltă două.
LOGICIANUL: Şi celelalte soluţii? Să procedăm cu

144 Eugen Ionescu, „Englezeşte fără profesor", în Idem, *Eu,* ediţie îngrijită de Mariana Vartic, cu un prolog la „Englezeşte fără profesor" de Gelu Ionescu şi un epilog de Ion Vartic, Cluj, Editura Echinox, 1990.

metodă, cu metodă ...
DOMNUL BĂTRÎN: Putem avea o pisică cu cinci picioare ... Şi alta cu un picior. Dar atunci vor mai fi ele pisici?
LOGICIANUL: De ce nu?
DOMNUL BĂTRÎN: Suprimînd cele două picioare, din opt, celor două pisici ... Putem avea o pisică cu şase picioare... Şi o altă pisică fără nici un picior.
LOGICIANUL: În acest caz, ar exista o pisică privilegiată.
DOMNUL BĂTRÎN: Şi o pisică lipsită de toate picioarele, o pisică declasată?
LOGICIANUL: N-ar fi drept. Deci, n-ar fi logic.
DOMNUL BĂTRÎN: N-ar fi logic?
LOGICIANUL: Dreptatea e logica[145].

Se observă cu uşurinţă că „analiza" logică se face pe latura strict formală a logicii, de unde şi concluzia existenţei pisicii „privilegiate" şi a celei „declasate". Rupînd limbajul de referentul său existenţial, mecanismul logic funcţionează manierist, adică autonom şi evident absurd; cele două pisici sînt considerate părţi ale unui întreg, şi-atunci acesta are opt picioare, apoi întregul este divizat în două părţi, adică două pisici cu număr aleatoriu de picioare. E de presupus că Ionescu s-a amuzat grozav scriind aceste pagini sarcastice la adresa logicii şi a autonomiei ei.

*

AS *Accentul* este un paralogism destul de rar întîlnit, fiind aproape cu totul exclus din sfera oralităţii: în vorbire se aud silabe accentuate, ceea ce face imposibilă apariţia ambiguităţii, dublarea sensului unui cuvînt etc. Încă Aristotel observa că accentul „nu poate fi uşor întrebuinţat în discuţiile verbale, ci numai în cele scrise

145Eugen Ionescu, „Rinocerii", traducere de Florica Şelmaru, în Idem, Teatru, II, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

şi în poezie”[146]. De fapt, chiar şi în scris, în limba română acest sofism este rar, deoarece cuvintele care îşi schimbă sensul prin accentuare – de genul: copii, copii; torturi, tortUri – sînt, în general, accentuate de autorii prevăzători. Numai junele Rică Venturiano nu-şi ia această elementară precauţie, drept care Jupîn Dumitrache şi Ipingescu traduc „sufragiu universale” nu prin vot universal, ci prin sufragiu, servitor; dar exemplul este atît de cunoscut, încît nu insist. Calamburul prozodiei nu se rezumă însă numai la apăsarea-intonarea *silabei,* ci poate să apară, după cum spune Gheorghe Enescu în *Dicţionaml..* său, şi printr-o accentuare sau intonare aparte a unui cuvînt[147] într-o propoziţie.

*

A.6. Ultimul dintre sofismele *in dictione, figura dictionis* sau *forma limbajului,* constă tot Într-o *ambiguitate,* şi anume a propoziţiei sau a frazei. Ca şi celelalte paralogisme de limbaj, *figura dictionis* era mult întrebuinţată de antici în Înfruntările eristice: în acest sens, stă mărturie mica antologie de paralogisme ale echivocaţiei alcătuită de Platon în *Euthydemos:* „dansînd” şi „jucîndu-se” în jurul prezumtivelor lor victime, cei doi „luptători”, Euthydemos şi Dionysodoros, îşi iniţiază spectatorii în „misterele sofistice” inclusiv prin tehnica *formei limbajului.* Din cele douăzeci şi una de paralogisme antologate aici de Platon, 2 transcriu pe cel de-al treisprezecelea: „ai un cîine?”, îl întreabă Dionysodoros pe Ctesippos; „— Am, şi încă unul foarte rău. — Are căţei? — Are; şi ei la fel de răi. — Aşadar, cîinele le este tată? — L-am văzut cu ochii mei încălecînd căţeaua. — Buun! Şi cîinele e-al tău, nu? — Al meu. —

146 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 4, 166 b, p. 277.
147 Enescu, *Dicţionar de logică,* p. 104.

Aşadar, de vreme ce este tată şi este al tău, înseamnă că acest cîine este tatăl tău şi tu eşti frate cu căţeii?”[148]. Concluzia acestei „năzbîtii” este mediată de forma ambiguă a limbajului sau, cum observă Aristotel despre această specie de paralogisme, „se sprijină pe aceea că lucrurile care nu sînt identice sînt exprimate identic”[149]: şi dacă este vorba despre căţei, şi dacă se vorbeşte despre oameni, cuvîntul *tată* are aceeaşi formă; or, prin trecerea sub tăcere a relaţiei de apartenenţă („tată al căţeilor”), sofismul „demonstrează” că Ctesippos are tată un cîine. Acest gen de argumentare era atît de răspîndit în Antichitate, încît Aristotel s-a simţit obligat să le consacre un amplu capitol în tratatul său; iar Aulus Gellius şi Seneca le-au menţionat şi combătut: „Mult timp le-au luat [oamenilor mari] subtilităţile verbale, discuţiile sofistice, care folosesc în zadar ascuţimea minţii. Creăm încurcături, dăm cuvintelor un înţeles ambiguu şi apoi le descurcăm. Avem oare atîta timp de pierdut?”[150], Întreba dezaprobator Seneca. Pentru el, ca pentru Socrate, sofismele sînt „jocuri”, „jucării isteţe”, „vorbe miraculoase”, „năzbîtii încîntătoare”, „păcăleli nevinovate”, „comicării”, „caraghioslîcuri” deşarte, întrucît prin ele „tot nu ai afla ceva în plus despre firea lucrurilor, ci-ai fi doar în stare să te amuzi pe seama oamenilor, punîndu-le piedică şi făcîndu-i să cadă (folosindu-te de sensurile diferite ale cuvintelor), întocmai celor care se distrează trăgîndu-ţi scaunul cînd

148 Platon, „Euthydemos”, traducere de Gabriel Liiceanu, în Idem, *Opere,* III, ediţie îngrijită de Petm Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, 298 d – 298 e, p. 105 (în continuare, *Euthydemos).*

149 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 22, 178 a, p. 341.

150 Lucius Annaeus Seneca, *Scrisori către Luciliu,* traducere de Gheorghe Guţu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, Scrisoarea a XLV-a, p. 108.

dai să te aşezi şi rîd apoi, văzîndu-te cum te răstorni”[151]. Nu e mai puţin adevărat că îndemînarea sofiştilor în „lupta corp la corp” trezeşte, ca orice artă manieristă, *uimirea.* Deşi ironic, Socrate însuşi consemnează că spectacolul dat de Dionysodoros şi Euthydemos urmărea „să ne uimească”, drept care cei doi s-au dedat la toate comicăriile eristice, provocînd „aplauzele şi rîsetele” privitorilor, care sînt „de-a dreptul fermecaţi de ştiinţa lor! Iar noi, ceilalţi, nu scoteam o vorbă, atît de uluiţi eram’’[152] [153].

Preluînd o parte din sofismele euthydemice ca exemple şi îmbogăţindu-le cu altele, Aristotel arată că *fallacia figurae dictionis* se produce cînd „lucruri deosebite în realitate sînt exprimate prin aceeaşi formă, de exemplu, masculinul prin feminin, sau neutrul ca primul sau al doilea, sau tot aşa calitatea ca o cantitate, sau invers, activul ca pasiv sau starea ca o activitate, şi tot aşa mai departe”[3>]. Observaţia se verifică frumos pe *Telegramele* lui Caragiale: „Sosit imediat directoru prefecturi ofensat poliţai ipistaţi cerut cont. Dar agresori fugind, directoru prins Costăchel şi întrebat *pentnt ce insulţi dame mişălule* şi apucat de pept, dar el răspunse *să nu mai dai mizerabile canalie,* încît directoru apărînduse tras două palme, atunci agrisorul smucind voit fugi şi directoru prima furie lovindul piciorul spate gios”. Prima frază, datorită *formei de vorbire,* favorizează confuzia dintre activ şi pasiv: directorul a fost ofensat sau a ofensat el însuşi pe alţii? A doua frază permite şi ea variaţiuni interpretative multiple, deoarece menţine confuzia dintre a face ceva şi a suporta ceva. Iată o posibilă lectură: „Dar agresorii fugind, directorul l-a prins pe Costăchel şi l-a întrebat *pentnt ce insulţi damele, mişelule* şi l-a apucat de piept, dar el a răspuns

151 Platon, *Euthydemos-,* Seneca, *Scrisori către Luciliu,* vezi epistolele XLI, XLVII, XLIV, CXI.

152 Platon, *Euthydemos,* 276 b – 276 d, p. 75.

153 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 4, 166 b, p. 278.

să nu dai, mizerabilă canalie, încît directorul, apă- rîndu-se, i-a tras [lui CJ două palme, şi atunci agresorul [cine e agresorul? directorul sau Costăchel care Încasează palmele?], smucindu-se, a voit a fugi, şi directorul, cuprins de prima furie, l-a lovit cu piciorul spate gios". Iată o a doua posibilă lectură: „Dar agresorii fugind, directorul a fost prins de Costăchel şi întrebat *pentru ce insulţi damele, mişelule,* a fost apucat de piept, iar el a răspuns *să nu mai dai [lovituri] mizerabile, canalie,* încît directorul, apărîndu-se, şi-a tras două palme; şi atunci agresorul, smucindu-l [pe director], a vrut să fugă, şi directorul, cuprins de prima furie, a fost lovit din spate, jos la picior". Bineînţeles, la *fallaciafigttraedictionis,* ca eroare majoră a frazei, se adaugă şi alte sofisme de limbaj, în special *diviziunea* şi *compoziţia.*

Sofismul formei limbajului, datorat faptului că „lucrurile care nu sînt identice sînt exprimate identic", se poate produce în cele mai neaşteptate contexte. Iată un exemplu din vorbirea cotidiană: întrebarea *„La* ce te gîndeşti?" primeşte adesea răspunsul „La nimic"; din adverb, cuvîntul *nimic* este substantivizat şi substanţializat, astfel încît „mă gîndesc la nimic" are echivalentul „gîndesc nimicul, nefiinţa"; or, a gîndi nefiinţa este o imposibilitate a minţii noastre; răspunsul corect ar fi, desigur, „Nu gîndesc (nimic)".

Grecii, care organizau adevărate întreceri cu paralogismele verbale, ar fi apreciat, de pildă, *forma expresiei* din următorul schimb de replici al lui Ionescu:

JEAN: Visezi de-a-n picioarelea.
BÉRENGER: Ba eu şed.
JEAN: Şezînd sau în picioare, totuna.
BÉRENGER: E totuşi o deosebire.
JEAN: Nu despre asta e vorba.
BÉRENGER: Dumneata ai spus, chiar acum, că e totuna să şezi sau să stai în picioare...
JEAN: Ai înţeles greşit. Şezînd sau în picioare, e totuna cînd visezi! ...

Foarte apropiat de *figura dictionis* este *solecismul* sau „întrebuinţarea barbarismelor" , eroare ce reprezintă, după Aristotel, unul din scopurile principale ale sofisticii. Iată un solecism descoperit de însuşi Caragiale în ziarul *Opinia* şi comentat de el cu sarcasm şi concizie: „numărul L . .] *Opiniei,* [. .] la rubrica «Ultima oră» mi-aduce grozava ştire despre *Barbarismul* unui proprietar faţă de nişte ţărani. Acel proprietar, după părerea mea nu poate fi decît un agramat, capabil chiar de solecisme. Regretabil. .. barbarismul şi mai condenmabil decît orice barbarie!"[154]. Se înţelege că nota din ziar numise purtarea brutală a proprietarului *barbarism,* iar nu corect, barbarie. Or, a folosi în mod greşit un cuvînt străin şi încă incomplet asimilat e o eroare de limbă, barbarismul; iar folosirea barbarismelor, aşa cum a arătat Aristotel, constituie eroarea solecismului: „un solecism, adică respondentul, ca urmare a argumentării, este determinat să întrebuinţeze barbarisme"[155]; cu verva lui muşcătoare, şi dovedindu-se cunoscător avizat al acestor subtilităţi logice şi totodată gramaticale, Caragiale sancţionează barbarismul din presă, făcînd chiar jocuri de cuvinte cu cei doi termeni implicaţi şi cu genul proxim al erorii, solecismul.

Reîntorcîndu-ne la forma clasică a acestei *fallacia figurae dictionis,* lumea înşelătoare a Oglinzii ne furnizează un exemplu frumos: Alisa stă neajutorată în faţa unei uşi închise, uşa ei, pe care scrie „Regina Alisa", dar la care bate şi sună zadarnic; întrebîndu-l pe Broscoiul încălţat – geamănul Lacheului-Peşte din Ţara Minunilor (v. *dilema)* – „unde e servitorul pus să răspundă la uşă", acesta o ia la rost pe proaspăta regină: „Să răspundă la uşa asta? Da' ce-a-ntrebat? ... Ce te-a-ntrebat uşa?". Mărturisind că „am tot bătut în ea", fetiţa

154Caragiale, „Scrisoarea XIV către Dr. A. Steuerman-Rodion", 1909, în Idem, *Opere,* voi. VII, *Corespondenţă,* p. 434.

155 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 3, 165 b, p. 273.

e povăţuită să înceteze, s-o lase în pace, întrucît uşa „se supără, înţelegi". În acest fel, para- logismul formei de vorbire, concentrat în sintagma „să răspundă la uşă", pare a fi mijlocul cel mai eficace de-a o împiedica pe Alisa să intre în sala de banchet. În schimb, în *Numele trandafirului* al lui Umberto Eco, dezlegarea unei forme echivoce de vorbire le va da posibilitatea lui Guglielmo şi lui Andso să deschidă uşa şi să pătrundă în camera cea mai tăinuită a bibliotecii malefice, în *Finis Africae.* Secretul intrării în *Finis Africae* este cifrat, cu abilitate, în formula: *Secretiim finis Africae manus supra idolum ageprimum et septimum de quatuor,* sau „Mîna deasupra idolului acţionează asupra primului şi a celui de-al şaptelea din cei patru". Ambiguitatea, destul de complexă, cuprinde o *omonimie (idolum* nu trimite la un idol, cum crede întîi Guglielmo, ci la o oglindă, la oglinda catoptrică ce maschează uşa camerei interzise) şi o ambiguitate de tipul *forma expresiei: primiim et septimiim de quatuor*. Tradusă de Guglielmo în sens material, ca „primul şi al şaptelea din cei patru", formula nu înseamnă nimic; dar interpretată metaforic, *dedicto,* ca „primul şi al şaptelea *din* patru, din *cuvîntul* patru", adică din cuvîntul „quatuor" înscris deasupra oglinzii, această formulă criptică dă soluţia de deschidere a uşii secrete; atingînd literele *q* şi *r* din *quatuor,* Guglielmo şi Andso pătrund, în sfîrşit, prin uşa secretă[156], păşind direct în inima labirintului.

Concluzii

Exemplele de mai sus ne permit să stabilim că toate cele şase tipuri de *fallaciae verbale* sînt, pînă la urmă, echivocităţi. *Omonimia* este un echivoc al cuvîntului,

156Umberto Eco, *Numele trandafirului,* traducere şi postfaţă de Florin Chiriţescu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984, cap. „Ziua a şasea. După *completa"„.*

datorat fie existenţei omonimelor, fie faptului că un cuvînt are mai multe înţelesuri; de aceea, un cuvînt enunţat într-un sens poate fi receptat în alt sens, producînd jocurile omonimice; *amfibolia* este echivocul sintagmei, propoziţiei ori frazei; cel mai adesea constă în confuzia dintre sensul figurat, metaforic al unei unităţi lingvistice şi înţelesul ei restrîns, propriu; poate însă apărea şi prin descompunerea unei expresii compuse; *compoziţia* şi *diviziunea* sînt ambiguităţi ale propoziţiei sau frazei, provocate de ordinea cuvintelor, de absenţa punctuaţiei sau de punctuaţia eronată; pe de altă parte, aceste sofisme complementare se referă şi la raţionamentele în care se confundă calităţile părţilor cu însuşirile întregului şi viceversa; *accentul,* în limba română, se produce ca ambiguitate a unui cuvînt ce-şi schimbă sensul în funcţie de silaba apăsată; poate însă să fie şi un echivoc al propoziţiei, deoarece înţelesul unei propoziţii se poate schimba prin intonarea persuasivă a unui anumit cuvînt; iar *forma expresiei,* care se aseamănă mult cu amfibolia, se datorează faptului că un cuvînt, pus în *cazuri* diferite sau la *diateze* diferite, poate avea aceeaşi terminaţie gramaticală; laconismul unor expresii favorizează asemenea confuzii.

Aşa cum în Ţara Minunilor se judecă un proces absurd, şi-n aceste pagini am adunat probe mai mult sau mai puţin absurde pentru un încîntător proces fără speranţă: procesul paralo- gismelor. Ca încheiere la sofismele verbale, să citǎm cuvintele pe care Regele i le adresează de-a pururi furioasei sale Regine:

— Nu-i aşa, draga mea, că ţie nu-ţi sare niciodată ţandăra?

— Niciodată! răspunse Regina furioasă, anincînd totodată o călimară în capul Puiului de Şopîrlă ...

— Dacă nu-ţi *sare,* atunci nici vorbele astea n-au *sare* – făcu Regele, aruncînd o privire satisfăcută în juru-i.

Dar, spre jalea Regelui, în sală domnea liniştea,

omonimia lui rămînînd fără ecou.

— A fost un joc de cuvinte! strigă Regele...

Deci atenţie: aici sînt şi jocuri de cuvinte!

...şi toată lumea se grăbi să rîdă.

B. Sofisme materiale sau din afara limbajului

Sofismele *extra dictionem* sau *din afara limbajului* formează a doua mare categorie de respingeri aristotelice. Spre deosebire de paralogismele lingvistice, care se nasc numai din materia lingvistică ambiguă, sofismele *extra dictionem* se sprijină, după cum spune Aristotel, şi „pe ceva în afară de limbaj"; cauza lor trebuie căutată în *materia* desemnată prin cuvinte, în faptul că gîndirea nu surprinde corect nivelul ontic, al lucrurilor şi-al relaţiilor dintre lucruri; sau, surprinzîndu-l corect, sofistul îl de/ormează înşelător. Bineînţeles că şi aceste pseudoraţionamente se săvîrşesc tot în vorbire, prin modelarea codului lingvistic; Aristotel însuşi a arătat că împărţirea în sofisme de limbaj şi sofisme materiale e numai relativă sau didactică, nu absolută; dar la pseudoraţionamentele verbale cuvîntul este chiar trupul sofismului, în vreme ce la *fallacia extra dictionem* cuvîntul este numai haina care îmbracă o eroare mai profundă, o pervertire sau o manipulare a gîndirii.

Aristotel enumeră, cum am mai spus, şapte tipuri de sofisme materiale: *accidentul, a dicto seci mdiim quid ad dictum simpliciter, ignoratio elenchi, petitio principii, fallacia consequentis, non causa pro causa* şi *fallacia plurium interrogationum ut unius.*

*

B.l. *Accidentid,* despre care Stagiritul spunea că „se întîmplă ori de cîte ori credem că un atribut aparţine lucrului tot aşa ca şi accidentului"[157], constă în confundarea proprietăţilor „esenţiale cu cele accidentale", a însuşirilor definitorii pentru un lucru cu

157 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 5, 166 b, p. 279.

cele ce ţin de „circumstanţe”[10]. Analizîndu-l în context metafizic, adică în relaţie cu „Fiinţa”, Aristotel a observat că accidentul este în primul rînd o notă a realităţii, şi anume o manifestare a relativităţii în raport cu stabilitatea „Fiinţei”; iar prin caracterul lui nonnecesar, accidentul furnizează cele mai multe pretexte pentru „cleveteli sofistice”, astfel încît „discuţiile sofiştilor se învîrtesc în fond, aproape exclusiv, în jurul accidentelor”[11]. Această *fallacia* poate fi făcută în mai multe feluri; de pildă, poate să apară dintr-o definiţie greşită a unei clase de obiecte: dacă o clasă de lucruri ori fenomene e definită printr-o trăsătură neesenţială, printr-o însuşire ce nu-i aparţine exclusiv, aşadar printr-o diferenţă specifică neconcludentă, definiţia defectuoasă generează automat sofismul accidentului. Un bun exemplu e anecdota maliţioasă care spune că Platon a definit omul „un animal biped şi fără pene”; drept urmare, el a suportat replica usturătoare a lui Diogene Cinicul, care, jumulind un cocoş, l-a înfăţişat atenienilor cu prezentarea: , Acesta este omul lui Platon’[12]. Pe baza aceluiaşi paralogism, cauzat de data aceasta de o generalizare incorectă, Alisa din Lumea Oglinzii este socotită, de către florile vorbitoare, o floare ca ele, ba încă şi în curs de veştejire, fiindcă petalele ei sînt „căzute împrejur”; binvoitoare, florile o „liniştesc” explicîndu-i că, dacă „începi să te veştejeşti, ştii, atunci n-ai ce-i face, se cam pleoştesc petalele”. O altă peripeţie foarte dramatică – întîlnirea eroinei, care a crescut imensă, avînd un gît mlădios înălţat deasupra copacilor, cu Porumbelul din Ţara Minunilor – ilustrează accidentul întemeiat tot pe o generalizare nejustificată[13]: [158] [159] [160] [161]

158 Enescu, *Dicţionar de logică,* p. 106.

159 Aristotel, *Metafizica,* VI, 2, 1026 b, p. 211.

160 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* VI, 40, p. 305.

161 În tratatul său despre *eroare,* Victor Brochard consideră că toate sofismele se produc prin generalizări

— Şarpe' ţipă Pommbelul.
— Nu sînt şarpe! protestă Alisa indignată. Dă-mi pace!
— Ba eşti şarpe! repetă Pommbelul [..]
— Iar eu nu sînt şarpe, ţi-am mai spus! îl încredinţă Alisa. Eu sînt o ... eu sînt o...
— Da, sigur! Ce eşti atunci? zise Pommbelul. Văd eu că te căzneşti a născoci ceva.
— Eu ... eu sînt o fetiţă [..]
— Nu zău, ce mai scorneală! răspunse Pommbelul, pe un ton de adînc dispreţ. Am văzut eu destule fetiţe În viaţa mea, dar *nici una* cu un gît ca ăsta! Nu, nu! Eşti şarpe, degeaba tăgăduieşti. Acuşi o să-mi spui că n-ai gustat niciodată un ou!
— Am gustat ouă, desigur – zise Alisa, căci era un copil care spunea Întotdeauna adevăml –, fiindcă, ştiţi, fetiţele mănîncă şi ele ouă, ca şi şerpii.
— Nu cred asta – spuse Pommbelul –, dar dac-o fi aşa, atunci înseamnă că sînt şi ele un fel de şerpi ...

Accidentul este dublu: în primul rînd, pentru mintea de porumbel, tot ce e lung şi mlădios este un şarpe, deci şi gîtul unduitor şi graţios al Alisei; apoi, şerpii fiind duşmanul care-i mănîncă ouăle, şi Alisa, care îşi recunoaşte păcatul, este, fără echivoc, tot şarpe. Acelaşi mecanism simplificator şi absurd se ascunde şi în raţionamentele dirijate ale logicianului din *Rinocerii.*

LOGICIANUL: Pisica are patm picioare. [,..]
DOMNUL BĂTRÎN: Cîinele meu are şi el patm picioare.
LOGICIANUL: Atunci e o pisică.

Aici, ca şi în silogismele eliptice ale Porumbelului, trebuie să observăm că termenul mediu nu este distribuit în nici una din premise; dacă ar fi fost distribuit, s-ar fi obţinut judecata „Toate fiinţele care au

incorecte – vezi Idem, *De l'e**rr**eu**r*, troisième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926, pp. 183-203. În realitate, generalizarea incorectă, care explică optim sofismul *accidentului,* nu poate explica sofisme de tipul *ignoratio elenchi* ori sofismele lingvistice. Utilizînd mecanismul

patru picioare sînt pisici", judecată corectă formal, dar falsă. Deoarece termenul mediu („patru picioare") nu e distribuit în nici una din premise, silogismul Logicianului (şi, evident, şi cele două ale Porumbelului) încalcă regula a

explicativ al generalizării incorecte, Victor Brochard cade el însuşi victimă unei generalizări frauduloase. doua a silogismelor categorice şi, pe această bază, generează accidentul ca eroare *formală* de raţionare. Logicianul lui Ionescu repetă structura paralogică şi în următorul pseudosilogism: „...toate pisicile sînt muritoare. Socrate este muritor. Deci Socrate este o pisică". Dacă e Întru totul adevărat că „toate pisicile sînt muritoare", în schimb, conversa ce s-ar obţine distribuind termenul mediu (muritor) ar fi: „toate fiinţele muritoare sînt pisici"; or, aceasta este falsă, iar absurdul concluziei, că Socrate este o pisică, derivă logic tocmai din această supoziţie bine ascunsă. Semnalez în treacăt că pseudosilogismul ionescian este o replică parodic-grotescă la clasicul silogism de figura I, *Barbara:* „Toţi oamenii sînt muritori. Socrate este om. Deci Socrate este muritor". Ionescu a construit Însă o replică de figura a Il-a, cu ambele predicate pe rol de termen mediu; or, silogismele valide ale acestei figuri pretind ca o premisă să fie neapărat negativă, altfel termenul mediu nu e distribuit. Demonstrarea caracterului sofistic al silogismului ionescian se poate realiza deci şi pe această cale, a analizei *figurii* în care se încadrează şi apoi a confruntării cu legile figurii.

De fapt, şi deducţiile Porumbelului, şi cele ale Logicianului pot fi respinse ca sofisme pornind de la cea de-a patra lege a silogisticii, care enunţă că termenul mediu trebuie să fie măcar o dată distribuit, luat în sens universal. Cînd nu este distribuit, se poate întîmpla, aşa cum arată Ion Didilescu în „Silogistica clasică", „să ne referim într-o premisă la o parte din extensiunea lui, iar

în cealaltă premisă la o altă parte”,[4], rezultînd un paralogism *quaternio terminontm* abil mascat. Or, cu asemenea premise, ce încalcă toate regulile silogismului, manierismul logic poate demonstra absolut orice, şi că tatăl lui Ctesippos este propriul său cîine, şi că mama lui Erasmus Montanus – din piesa omonimă a lui Ludvig Holberg – ar fi pur şi simplu un bolovan. Din două premise negative (din care nici un logician adevărat nu conchide), cu termenul mediu nedistribuit şi pe bază de accident, Montanus demonstrează, după modelul anticilor, o teză:

44. Didilescu, *Silogistica,* p. 76.

> Un bolovan nu poate zbura. D-ta nu poţi zbura. *Ergo,* d-ta eşti un bolovan;

apoi, pentru că mama sa plînge, contrariul ei:

> Un bolovan nu poate nici să cugete, nici să grăiască. D-ta poţi vorbi. *Ergo,* d-ta nu eşti bolovan.

Să exclamăm şi noi, odată cu mama lui Erasmus Montanus: „Straşnic cap trebuie să ai ca să poţi studia. Nu ştiu cum poate creierul vostru să ducă aşa de mult!”[4>].

*

B.2. *Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* este paralogismul confuziei dintre înţelesul relativ *(secundum quid)* şi cel absolut *(simpliciter)* al unui enunţ. În *Dicţionaml de logică,* Gheorghe Enescu clasează această *fallacia* între sofismele prin *accident.* Indiferent de locul pe care i-l acordăm – de sofism autonom sau de subspecie a accidentului –, mecanismul lui constă în a atribui unei afirmaţii o valabilitate universală, deşi ea are o valoare de adevăr strict

condiţionată de o conjunctură concretă; într-adevăr, e posibil ca o aserţiune adevărată în condiţii speciale – „prin relaţie, loc şi timp", cum spune Aristotel[16] – să nu mai fie adevărată şi în mod universal. Ştergerea pripită a graniţelor dintre particular şi universal, dintre relativ şi absolut generează contradicţii şi falsuri, întrucît afirmaţia universală obţinută printr-o generalizare injustă poate fi uşor infirmată de alte date. Iar respondentul care confundă relativul cu absolutul poate fi pus foarte uşor în situaţia de a susţine despre un lucru şi A, şi non-A, încălcînd legea fundamentală a noncontradicţiei.

45. Ludvig Holberg, „Erasmus Montanus sau Rasmus Berg", în Idem, *Trei comedii,* din daneză de Ştefan Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, 1922.
46. Aristotel, *Respingerile sofistice,* 25, 180 b, p. 357.

Acest mecanism fraudulos, pus în funcţiune de întrebările tendenţioase ale lui Socrate, îl aduce de pildă pe Alcibiade la susţineri contradictorii:

SOCRATE: Prin „frumoşi şi buni" ai în vedere oamenii pricepuţi, sau pe cei nepricepuţi?
ALCIBIADE: Pe cei pricepuţi.
SOCRATE: Dar un om priceput nu este el şi bun?
ALCIBIADE: Ba da.
SOCRATE: Iar cel nepriceput, nu este şi rău?
ALCIBIADE: Cum să nu!
SOCRATE: Ei bine, cizmarul nu este priceput la croitul încălţămintei?
ALCIBIADE: De bună seamă.
SOCRATE: Aşadar, este bun în această privinţă?
ALCIBIADE: Este bun.
SOCRATE: Dar cînd este vorba despre croitul hainelor, cizmarul nu se dovedeşte nepriceput?
ALCIBIADE: Ba da.
SOCRATE: Este deci rău în această privinţă?
ALCIBIADE: Da.

SOCRATE: Reiese atunci, din chiar argumentarea noastră, că unul şi acelaşi ins este şi bun şi rău.
ALCIBIADE: Aşa s-ar părea.

După ce a admis o afirmaţie vagă, Alcibiade, prin pasul următor, este silit să admită că e pe punctul să-şi contrazică propriile sale susţineri:

SOCRATE: Nu cumva afirmi că oamenii buni sînt şi răi?

Recapitulînd, rezultă că Socrate, prin meşteşugite întrebări tendenţioase, provoacă trecerea de la *priceput* la *bun,* de la *cizmar bun într-o privinţă* la *cizmar rău într-o altă privinţă,* apoi la *ins simultan bun şi rău* şi, în ultimul pas, la *om bun şi rău simultan.* Trecerea ilicită de la sensul relativ – *cizmar bun, adică iscusit meseriaş* – la înţelesul absolut – *om bun în sens moral* – s-a făcut prin echivocul cuvîntului *bun* (meseriaş bun, om bun în sens moral). Acest gen de sofisme abundă în dialogurile platoniciene, făcînd corp comun cu ironia, dar şi cu doctrina socratic-platoniciană; în ciuda bunei lor intenţii morale, ele nu încetează de a fi pseudodemonstraţii; să mai notăm şi că, adesea, ele sînt aţintite împotriva retorilor profesionişti, deoarece Socrate, considerînd sofistica o ocupaţie de ruşine („Î n numele zeilor! Oare nu ţi-ar fi ruşine să te prezinţi înaintea zeilor ca sofist”[162] [163] [164] [165], l-a apostrofat el pe un candidat la lecţiile lui Protagoras) sau în cel mai bun caz ,,0 linguşire”[18], n-a ezitat să încerce s-o dizolve, caustic, prin propriile ei procedee.

Există un evantai întreg de întrebări care, aşa cum a relevat Aristotel, dacă sînt acceptate ca atare, dacă nu sînt respinse în numele ambiguităţii lor imanente, conduc automat la confuzia dintre relativ şi absolut:

162 Platon, *Protagoras,* 312 a, p. 426.
163 Platon, *Gorgias,* 463 b, p. 314.
164 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 25, 180 a, p. 356.
165 Ibidem, 24, 179 b, p. 352.

„poate oare cineva să-şi respecte jurămîntul şi să nu-l respecte, în acelaşi timp?”; „poate cineva, în acelaşi timp, să asculte şi să nu asculte de acelaşi om?”; „acelaşi om poate, în acelaşi timp, să mintă şi să spună adevărul?”[19] etc. Dihotomiile lui Socrate, prin care acesta îşi constrînge interlocutorul să răspundă aşa cum îi sugerase el, fac parte din clasa întrebărilor-alegeri tendenţioase; inclusiv întrebarea adresată Xantipei, care-l plîngea că moare „pe nedrept”, conduce la sofismul confuziei relativului cu absolutul: „Nu cumva ai fi vrut să mor pe drept?”, întreabă Socrate. Şi jurămîntul de fidelitate al Isoldei, pe care l-am analizat ca amfibolie, speculează confuzia relativului cu absolutul, căci, jurînd că n-a ţinut între coapsele ei decît pe Marc şi pe cerşetorul ce a trecut-o apa, ea spune adevărul în mod absolut; dar mizînd pe faptul că nimeni nu l-a recunoscut pe Tristan sub masca de cerşetor şi deci că privitorii vor lua cuvintele ei în sens circumstanţial, Isolda minte. Jurămîntul de două ori sofistic al Reginei – nimic nu împiedică un paralogism să fie viciat simultan de mai multe erori'i[0] – cumulează *amfibolia* şi *a dicto secundam quid ad dictum simpliciter.*

În sfîrşit, un simpatic raţionament aparent al confundării relativului cu absolutul – şi care trădează înrudirea profundă a

acestui tip de sofism cu *accidentul* – e descrierea pe care Alisa i-o face peştelui albiţă: fetiţa, care a văzut peştele numai la prînz, bine rumenit în pesmet, îşi extrapolează rapid experienţa şi declară, *simpliciter,* că albiţă „îşi ţine coada în gură şi are un înveliş de pesmet".

*

B.3. *Ignoratio elenchi* sau *ignorarea respingerii* se bucură de atenţia specială şi întru totul justificată a lui Aristotel. Esenţa paralogismului constă în faptul că la un argument dat, respon- dentul, ocolind tema în discuţie, deplasează (fie voluntar, fie din ignorant, fie din neatenţie etc.) disputa spre altceva. *Ignoratio elenchi* este sofismul respondentului, nu al întrebătorului; respondentul sofistic, în loc să răspundă printr-o contradicţie^, opune un silogism despre altceva, adesea mascîndu-şi în limbaj alunecarea spre alt subiect. În capitolul aparte pe care i-l rezervă, Aristotel demonstrează că *ignoratio elenchi* e sofismul fundamental, la care pot fi reduse toate celelalte specii de paralogisme: „Sau trebuie să divizăm raţionamentele aparente şi respingerile aparente, aşa cum am procedat noi, sau trebuie să le reducem la ignorarea respingerii şi să facem din aceasta originea lor. În adevăr, toate felurile de respingeri arătate mai sus pot fi raportate la ignorarea definiţiei respingerii''^[2]. Urmînd sugestiile aristotelice, mai trebuie menţionat că eroarea *ignoratio elenchi* poate fi făcută în două modalităţi principale: *ad rem* şi *ad hominem;* atunci cînd, în loc să discute argumentul dat, sofistul glisează spre o altă teză, avem o ignorare a respingerii *ad rem;* cînd însă sofistul atacă *persoana* care a susţinut o idee, avem de-a face cu argumentul *ad hominem.*

Frecventă, eroarea ignorării respingerii este şi foarte variată, deoarece cunoaşte mai multe modalităţi de încolţire, de con- strîngere a interlocutorului. Fără să am

pretenţia că aş prezenta

51. În limbaj logic, contradicţia nu este o altă oarecare opinie, ci numai negaţia tezei date.
52. Aristotel, *Respingerile sofistice,* 6, 168 a, p. 286.

o schemă completă şi perfectă, cred totuşi că *ignoratio elenchi* are următoarele subspecii şi următoarea structură:

a) *Ignoratio elenchi ad rem* – argument îndreptat „împotriva argumentului însuşi" (Aristotel, 33, 183 a, p. 373)

b) *Ignoratio elenchi ad hominem* – argument îndreptat .împotriva Întrebătorului şi a felului său de a întreba" (Aristotel, 33, 183 a, p. 373)

1. *ad baculum:* cu varianta *ad oculos*
2. *ad ignorantiam:* cu varianta „sofismul prostiei"
3. *ad misericordiam*
4. *adpopiilum:* cu varianta „sofismul majorităţii"
5. *ex silentio*
6. *ab auctoritate:* cu variantele
   - *ad verecundiam*
   - „argumentul vechimii": unui autor; unei cărţi; unei experienţe etc.
   - „argumentul noului"
   - „antiautoritatea"
7. *ab invidia*

Înainte de a analiza şi exemplifica variantele sofismului, să vedem Însă o *ignoratio elenchi* dusă pînă la absurd: Coco-Cocou, sofistul profesionist din Lumea Oglinzii, încearcă să o convingă pe Alisa că e mult mai avantajos să primeşti daruri de „ne-ziua ta" decît de ziua ta, căci sînt mult mai multe ,,ne-zile ale tale" decît zile, iar argumentul său suprem este o *ignoratio elenchi:*

— Şi [este] numai una [o zi] pentru daruri de ziua ta,

înţelegi? Soare! [s.m., M.P.] Ce zici?
— Nu ştiu ce înţelegi prin soare – făcu Alisa.
Coco-Cocou rîse dispreţuitor:
— Fireşte că nu ştii, pînă nu ţi-oi spune. Înţeleg că asta-i o dovadă cum nu se poate mai bună, care te face praf!
— Dar „soare" nu înseamnă „o dovadă cum nu se poate mai bună, care te face praf"! obiectă Alisa.
— Cînd folosesc *eu* un cuvînt – spuse Coco-Cocou, pe un ton cam dispreţuitor – înseamnă exact ceea ce vreau eu să însemne, nici mai mult, nici mai puţin.

— Întrebarea este – spuse Alisa – dacă e *îngăduit* să faci vorbele să Însemne atîtea lucniri deosebite.
— Întrebarea este – hotărî Coco-Cocou – cine e stăpîn, asta-i tot.

Dialogul acesta absurd surprinde cu acurateţe mecanismul ignorării respingerii, căci în loc de orice dovadă personajul dă un cuvînt arbitrar, *soare;* finalul autoritar al argumentării, în care Coco-Cocou apare ca stăpîn al vorbelor, un fel de Adam dînd nume, e tot un sofism, acela al autorităţii. Decretînd că sensul cuvintelor depinde numai şi numai de cel care le întrebuinţează, Coco-Cocou nu face, de altfel, decît să îl parafrazeze pe Lewis Carroll însuşi! În manualul său de logică, acesta argumenta că „orice scriitor are dreptul absolut de a atribui sensul pe care-l vrea oricărui cuvînt sau oricărei expresii pe care vrea s;\ o folosească. Dacă găsesc un autor care, la începutul cărţii lui, declară: «Să ne-nţelegem că prin cuvîntul *alb* eu voi avea în vedere cuvîntul *negnt,* iar prin cuvîntul *negnt,* voi avea în vedere de fiecare dată *alb",* eu voi accepta cu supunere regula asta, chiar dacă o voi socoti contrară bunului-simţ"°". De altfel, Coco-Cocou e un fel de Euthydemos dus la absurd: el reuneşte mai multe întrebări într-una singură, practică *dialela* (adică definirea a doi termeni unul prin celălalt, în cerc vicios), anunţă idei paradoxale pe care le rezolvă omonimie, este specialist în amfibolii

şi în cuvinte dificile etc. Ca orice sofist profesionist ce posedă ştiinţa universală, şi el declară că ştie totul: „Eu pot explica toate poeziile care s-au născocit vreodată – şi multe care nu s-au născocit încă pînă acum". Aşa cum gemenii într-ale paralogismelor, Euthydemos şi Dionysodoros, emit sofisme după sofisme, producînd bine-cunoscutul efect al tehnicilor manieriste – adică stupoarea spectatorilor –, şi Coco-Cocou, autorul unor scamatorii sofistice remarcabile, prin ignorarea respingerii de mai sus o stupefiază pe Alisa: la sfîrşit, fetiţa este „mult prea uluită ca să mai spună ceva".

53. Lewis Carroll, *Logique sans peine,* traduction et présentation par Jean Gattégno et Ernest Coumet, illustration de Max Ernst, Paris, Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, 1988, p. 192.

a) *Ignoratio elenchi ad rem* este paralogismul îndreptat împotriva argumentului, iar nu împotriva persoanei care l-a enunţat. Un caz flagrant de ignorarea respingerii citim în *Amintirile* Annei Dostoievskaia atunci cînd ea discută scrisoarea lui N.N. Strahov adresată lui Tolstoi, scrisoare publicată în presă la puţin timp după moartea lui Dostoievski. Printre altele, scrisoarea îl acuză pe autorul *Demonilor de* pedofilie, sugerînd totodată că scena din *Demonii* în care Stavroghin pîngăreşte o fetiţă s-ar origina în biografia autorului. Nu discut aici biografia celui pe care Turgheniev l-a comparat cu „faimosul marchiz de Sade", deoarece, în acest caz, mă interesează nu comportamentul erotic sau moralitatea lui Dostoievski, ci numai logica, stîngace şi defectuoasă, cu care îl apără Anna Dostoievskaia: „acest rol ticălos al lui Stavroghin, Strahov, în răutatea sa, nu s-a sfiit să-l atribuie lui Feodor Mihailovici, uitînd că dedarea la un dezmăţ atît de rafinat pretinde mari cheltuieli şi că el nu este accesibil decît unor oameni foarte bogaţi, iar soţul meu a avut toată viaţa greutăţi

materiale,[04]. În loc să nege acuzaţia şi să susţină că soţul ei era un om normal, Anna Dostoievskaia se pierde într-un raţionament falacios, făcînd o jalnică *ignoratio elenchi.* În limbaj aristotelic, am putea spune că ea stabileşte o falsă legătură cauzală între bogăţie şi perversitate, apoi, dovedind că lipseşte cauza sau antecedentul („soţul meu a avut toată viaţa greutăţi materiale"), socoteşte că a demonstrat şi absenţa consecventului, deci a viciului. Din păcate, răspunsul Annei Dostoievskaia, trecînd *pe lîngă* acuzaţie şi lăsînd-o intactă, e doar o *ignoratio elenchi ad rem.*

Aşa cum silogismele se pot înlănţui în entimeme, epichereme, soriţi, şi raţionamentele falacioase se pot lega unele de altele, rezultînd fie polisilogisme sofistice, fie pseudoargumente şubrezite, simultan, de mai mute erori; de altfel, ca şi cum ar fi vrut să îl adeverească pe Pitagora, care spunea că răul este infinit, şi Aristotel observa uimitoarea forţă de proliferare a erorilor,

54. ^Ana Dostoievskaia, *Amintiri,* traducere şi note de Leonida Teodorescu, Bucureşti, Editura Univers, 1975, cap. „După moartea lui Feodor Mihailovici".

faptul că „nimic nu opreşte ca acelaşi argument să sufere în acelaşi timp de mai multe greşeli". Aşa stau lucrurile şi cu următorul paralogism din *VÎrstele raţiunii:* întrebat de Florin Mugur: ,,Aţi fost vreodată condamnat la moarte?", Paul Georgescu alunecă, graţios şi laconic, pe lîngă întrebare: „Prima dată, cînd m-am născut". Răspunsul, foarte bun de altfel, este, în primul rînd, o *ignoratio elenchi,* deoarece sensul întrebării era dacă a fost vreodată condamnat de *un tribunal,* iar respondentul arată că a fost, dar de *natură.* Stratagema e veche: în *Vîrstele raţiunii* intîlnim acelaşi joc sofistic, pe care anticii îl crezuseră „irezistibil"^, între *potrivit legii* şi *potrivit naturii* ca în *Gorgias,* unde Socrate întreabă *după lege* şi i se răspunde *după natură* şi viceversa. În al doilea rînd, sintagma *prima oară* introduce ambiguitatea;

deşi pare o precizare, expresia e, de fapt, o tehnică de-a induce echivocul, de a sugera că a avut loc şi o a doua condamnare, probabil *după lege;* iar la următoarea întrebare a intervievatorului, „Şi a doua oară, cînd?", Paul Georgescu a replicat sec: „N-o să ai succes cu întrebarea asta"[56]. Recapitulînd, rezultă că în patru replici (scurte!) se concentrează trei sofisme ale respondentului: *echivocul* (prin sintagma „prima dată"), *ignoratio elenchi* (deoarece intervievatul răspunde, de fapt, la o altă întrebare decît i-a fost pusă) şi, în sfîrşit, *eroarea celor patru termeni,* prin jocul ce se face între „condamnat conform legii"/,,condamnat conform naturii". Cu o abilitate sofistică pe măsura misterului biografic pe care-l protejează, Paul Georgescu, deteriorînd puţin aura acelui eveniment, dar potenţîndu-şi nimbul de artist, a reuşit aşadar să nu răspundă.

b) *Ignoratio elenchi ad hominem* sau „argumentul la persoană" este atacul îndreptat împotriva omului care susţine o teză, iar nu împotriva tezei înseşi. Deşi termenul *ad hominem* pare a se fi încetăţenit tîrziu – *Dicţionand de filozofie* datează, greşit,

55. Aristotel, *Respingerile sofistice,* 12, 173 a, p. 314.
56. Florin Mugur, *Vîrstele raţiunii. Convorbiri cu Paul Georgescu,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1982, cap. „Pagină de dicţionar" .

chiar şi argumentul în secolul al ^XVII-lea Aristotel, aşa cum am mai arătat, cunoştea existenţa acestui pseudoraţionament, opunîndu-l celui *ad rem;* în *Respingerile sofistice,* filosoful a menţionat paralogismul care „se împotriveşte întrebătorului, nu argumentului său", iar în capitolul 33 al tratatului, reluînd problema, a adăugat că „putem formula o întrebare şi trage o concluzie sau împotriva tezei, sau împotriva respondentului"'i[7]. Atacul la persoană poate fi făcut în modalităţi variate; am identificat şapte principale variante *ad hominem,* dar nu este exclus ca acestea să fie mai multe.

b.l. *Ignoratio elenchi ad hominem,* subspecia *ad baculum,* pe scurt *argumentam ad baculum.* Argumentul baculinic, pe care Aristotel nu-l numeşte explicit în *Respingeri. . ,* constă în abandonarea planului teoretic al disputei în favoarea apelului la simţuri, senzaţiile şi percepţiile urmînd să înlocuiască demonstraţia logică. Şubrezenia paralogismului stă tocmai pe fundamentarea argumentării pe simţuri. În acest sens, Aristotel a avertizat încă din *Analitica secundă* că „ştiinţa nu se dobîndeşte [, ..] prin senzaţie", căci aceasta „rămîne la individual, pe cînd cunoaşterea ştiinţifică merge la universal"^. Diogene din Sinope, de pildă, a rămas celebru în istoria filosofiei pentru modul insolit în care a încercat să infirme paradoxele eleate pe seama imobilităţii absolute a Fiinţei şi deci a imposibilităţii mişcării; paradoxele eleaţilor, pe seama cărora s-a scris o literatură imensă, constituiau subiect de nesfîrşite dispute încă din agora greacă; or, la o asemenea dispută logică despre imposibilitatea mişcării, în loc de orice contraargument *logic,* Diogene „se sculă şi începu să umble"s[9]. În legătură cu această „respingere" a lui Diogene Cinicul avem în *Organon* singura menţionare, şi anume una

57. Aristotel, *Respingerile sofistice,* 20, 177 b, p. 340; 33, 183 a, p. 373.
58. Aristotel, „Analitica secundă", în Idem, *Organon,* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, I, 31, 87 b.
59. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* VI, 39, p. 305.

aluzivă, a argumentului bastonului: „Chiar dacă cineva s-ar strădui să arate absurditatea acestei concluzii [a eleaţilor, că mişcarea e imposibilă] şi chiar dacă el ar fi dovedit aceasta de mii de ori, nu înseamnă că s-a găsit soluţia argumentului lui Zenon. Căci soluţia stă în arătarea falsităţii raţionamentului prin *descoperirea temeiuluifalsităţii"* (s.m.)[166]. Cu alte cuvinte, Aristotel precizează că paradoxul logic al lui Zenon trebuie să fie soluţionat tot logic, şi nu prin simpla dovadă empirică, prin faptul că omul umblă. Lectura *Vieţilor şi doctrinelor filosofilor* ne convinge că Diogene Cinicul se specializase în *argumentum baculinum;* de pildă, el ar fi încercat să infirme paradoxul *Cornutul* indicîndu-şi, cu un gest caragialian, fruntea, dar fără a se osteni să caute adevărata soluţie, adică ambiguitatea. Or, o problemă logică se cere soluţionată logic, nu numai faptic; aş spune că este legea *talionului logic,* peste care nu se poate trece. Un alt exemplu e şi mai sugestiv: auzind pe cineva vorbind despre fenomenele cereşti, l-a întrebat: „De cîte zile ai sosit din cer?"[167]. Sofismul a devenit, în acest caz, transparent: filosoful şi-a redus interlocutorul la tăcere, cerîndu-i dovada perceperii *senzoriale* a lucrurilor despre care vorbeşte; dar, deşi despre multe fenomene avem numai cunoştinţe indirecte, iar nu percepţii, aceasta nu constituie o piedică în constituirea unor adevăruri; în plus, percepţiile nu sînt o sursă

166 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 24, 179 b, p. 352.
167 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* VI, 38-39, p. 305.

indiscutabilă a cunoaşterii. Prin respingerea sa caustică, filosoful din Sinope îl discreditează complet pe vorbitor, acoperindu-l de ridicol; dar cu toate acestea întrebarea sa nu este mai puţin sofistică, nu-şi pierde apartenenţa la *argumentum baculinum.*

Argumentul bastonului, despre care tradiţia spune că şi-a luat numele de la gestul filosofilor de a bate cu bastonul în pământ, ca semn al apelului la simţuri, are o variantă *ad oculos,* adică pretinderea unei dovezi nu în general senzoriale, ci strict vizuale. Sintetic, am putea defini această variantă a paralo- gismului prin vorbele lui Iisus: „Pentru că m-ai văzut, ai crezut”.

Iar exemplul arhetipal al acestui fel de a întemeia certitudinea şi de a respinge orice altă sursă sau garanţie de adevăr este Toma cel incredul, care pretinde: „Dacă nu voi vedea în mîinile Lui semnul cuielor, şi dacă nu voi pune mîna mea în coasta Lui, nu voi crede”[168]. Şi celebrul vers arghezian: „Vreau să te pipăi şi să urlu: «Este!»„, dacă am vrea să îl reducem la logică, ar ţine de această clasă lunecoasă.

Întîmplarea face ca aceste ultime exemple să aibă altă tonalitate decît ludicele ilustrări anterioare; iar aceste argumente *ad oculos* sînt susceptibile şi de o altă interpretare, mai gravă, în registrul metafizic. Dar vecinătatea lor cu metafizicul nu le anulează caracterul paralogic, nu atenuează insuficienta argumentare logică a dovezilor atît de dramatic rîvnite. Demontarea logică a celor două argumente greşit puse poate fi urmărită pe seama unei scurte parabole a lui Borges, *Roza lui Paracelsus.* Istoria exemplară a lui Borges spune că un tînăr doritor de cunoaştere absolută vine la Paracelsus şi-i cere să-l accepte ca discipol; dar, înainte de a-i deveni discipol, tînărul pretinde o dovadă, o *demonstratio ad oculos:* „Se spune, rosti el, că tu poţi arde un trandafir în flăcări, pentru a-l face să renască apoi din propria-i cenuşă, cu ajutorul artei şi priceperii tale. Îngăduie-mi, aşadar, să fiu martor al acestei minuni”. Paracelsus îi refuză miracolul, motivînd: „Dacă aş face-o, ai spune că e vorba despre o aparenţă impusă de magia ochilor tăi. Miracolul nu ţi-ar da încrederea pe care o cauţi”[169]. Deşi analizînd-o numai din punctul de vedere al corectitudinii logice simplific nepermis capodopera borgesiană, replicile de mai sus suportă totuşi şi o lectură de tip logic; aşadar, tînărul pretinde demonstrarea cunoaşterii absolute printr-o probă

168 *Evanghelia după Ioan,* 20, 24-29.

169 Jorge Luis Borges, „Roza lui Paracelsus”, în Idem, *Cartea de nisip,* traducere de Cristina Hăulică, Bucureşti, Editura Univers, 1983.

accesibilă simţurilor/privirilor sale, iar magistrul îi arată că pretenţia lui e o eroare logică, întrucît simţurile pot fi înşelătoare, că un dat senzorial nu poate întemeia un adevăr general, necesar, legic, deci logic. Aceste exemple *ad oculos* se subsumează perfect argumentului bastonului; aşa

cum o eroare logică nu poate fi infirmată în plan practic, empiric, ci numai în planul său de referinţă, deci logic, la fel şi adevărul deplin trebuie argumentat şi logic, nu numai empiric; căci unui argument al simţurilor i se poate imputa, de pe poziţii logice, caracterul iluzoriu al percepţiilor.

Pînă aici am văzut varianta „nobilă" a argumentului bastonului. Acesta are însă şi o a doua modalitate demonstrativă, constînd în metamorfozarea grotescă şi bine cunoscută a argumentaţiei în constrîngere extralogică, în înlocuirea dovezilor raţionale fie cu ameninţări, fie cu recompense. În *Odiseea,* discuţiile, chiar şi între zei, pot lua forma ameninţării: de pildă, Hermes o convinge pe Calipso să-l elibereze pe Odiseu din captivitatea peşterii sale spunîndu-i:

Fereşte-te să-l întărîţi pe Joe,
Mi-e nu cumva să tabere pe urmă
Asupră-ţi, mînios fiind pe tine.

Sau, alt exemplu străvechi: Strepsiade al lui Aristofan, iniţiat în misterele sofistice de rînd şi declarînd, pe bază de omonimie, că „a avea grijă de cineva" şi a-l bate este acelaşi lucru, îşi „convinge" creditorii să-i dea pace printr-un asemenea argument:

Vrei să mă dai în judecată? ... la-ţi tălpăşiţa de pe-aici.
Să mi se-aducă un baston[170].

În *Căsătorie cit de-a sila* a lui Molière, Sganarel „argumentează" în faţa scepticului Marfurius prin aceleaşi mijloace: „Te-nvăţ eu să vorbeşti ca oamenii, nu ca filosofii, cîine turbat! *(lt loveşte cu un baston)"*[171].

170 Aristofan, „Norii", traducere de Demostene Botez şi Ştefan Bezdechi, în Idem, *Teatru,* Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1956.

171 Molière, „Căsătorie cu de-a sila", în româneşte de Tudor Muşatescu, în Idem, *Teatru,* II, Bucureşti, Editura de

Pledoarii asemănătoare se găsesc din belşug în Caragiale; profesorul Bumbeş din *Premiul întîi* e „convins", de pildă, să rectifice media unui copil prin alternativa: „în sfîrşit, alege!, vrei să rămîi aci la noi, ori vrei să pleci mîine! Ai înţeles?". În *Emulaţiune,* Profesorul îl aduce la ordine pe elevul Otopeanu prin întrebarea: „Otopene! socoteşti că nu ţi-s urechile destul de lunji?"; în *O noaptefurtunoasă,* Jupîn Dumitrache îşi avertizează dulce servitorul:

> Mă Spiridoane, fii băiat de treabă, mă, că iau pe Sfîntul Niculae din cui; ştii că i-am pus sfircul nou de ibrişim, vezi să nu-i fac safteaua pe spinarea ta!

Dascăl prost este o înlănţuire uimitoare de constrîngeri şi recompense, iar în *Amici,* acelaşi sofism, transformat în argument suprem, reglementează prietenia dintre Lache şi Mache:

> MACHE: Mizerabilul! Canalia! Cine e [cel ce m-a calomniat]? trebuie să-mi spui numele lui!
> LACHE: Uite, vezi? ăsta e [cusurul tău]...
> MACHE: Nu vreau să ştiu nimic! ... Trebuie să mi-l spui! ...
> LACHE: Nu-ţi spun!...
> MACHE: Îţi trag palme, mă-nţelegi!

În sfîrşit, chiar şi intrarea la spectacol *CTeatntlNaţional,* IV) se face prin argumentarea baculinică:

> CONTROLORUL: Biletul, vă rog.
> UN DOMN: Îţi trag palme, mă-nţelegi? (Intră)

La urma urmelor, asemenea „argumente" suporta cu răbdare chiar Socrate, asupra căruia atenienii se năpusteau „cu pumnii sau îl trăgeau de păr", după cum ne spune Diogenes Laertios. Iar în Ţara Minunilor, la

Stat pentru Literatură şi Artă, 1955.

fiecare replică a interlocutorilor săi, Regina de Cupă răcneşte drept răspuns:

— Să i se taie capul!

b.2. *Ignoratio elenchi ad homintem,* subspecia *ad ignorantiam,* pe scurt argumentul „la ignoranţă". Este greu de spus dacă Stagiritul a intuit sau nu această formă a ignorării respingerii; cîteva pasaje din *Respingerile sofistice* ar putea fi socotite referiri aluzive la paralogismul „relativ la ignoranţă"; de pildă, în capitolul 8 al tratatului, filosoful vorbeşte despre silogismele care „nu arată că respondenţii sînt ignoranţi în chestiunea ce se discută", precum şi despre faptul că sofiştii pot „să ajungă la o concluzie falsă din cauza ignoranţei respondentului"[172] [173] [174] [175]. Probabil că primul filosof ce introduce termenul *argumentum ad ignorantiam* este John Locke; el precizează că sofismul e o „cale" prin care oamenii cer „adversarului sau să admită ceea ce se propune drept probă, sau să prezinte el o probă mai bună"6[7]. Argumentul relativ la ignoranţa interlocutorului se întîlneşte mai ales cînd se operează cu premise probabile. Imposibilitatea interlocutorului de a aduce o probă mai bună este socotită drept dovadă că explicaţia dată ar fi şi corectă; deci sofistul îşi întemeiază superioritatea nu pe cunoaşterea proprie, nu pe adevărul premiselor sale sau pe corectitudinea exemplară a raţionamentului său, ci pe lipsa de cunoaştere a respondentului. În *Sofistul,* dezbătînd problema *fiinţei,* Străinul şi Teetet, cele două personaje ale dialogului,

172 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 8, 169 b, pp. 295-296.

173 John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* II, traducere de Teodor Voiculescu, note de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, p. 297.

174 Platon, *Sofistul,* 247, p. 70.

175 *Ibidem,* 259, p. 88.

conchid, de pildă, *ad ignorantiam:* „Apoi, de vreme ce ei [opozanţii] nu pot formula o altă definiţie mai bună ca aceasta, o vor primi pe a noastră'^[8]; cei doi repetă sofismul şi cînd analizează *alteritatea,* căci pretind unor virtuali opozanţi „o concluzie mai bună"6[9]. În fond, ca expresie a provizoratului permanent în care se află cunoaşterea, ce înaintează din eroare în eroare, de la concluzii mai puţin bune spre altele cu numai ceva mai bune decît primele, sofismul relativ la ignoranţă este... corect şi emblematic pentru condiţia umană.

Un exemplu, clar şi naiv, de sofism al necunoaşterii găsim, evident!, în Cărţile Alisei:

> — Limbi străine ştii? Cum se spune pe franţuzeşte zdrîng-zdrîng? — Zdrîng-zdrîng nu e englezeşte – răspunse Alisa grav [semnalez *ignoratio ele1icbi ad rem].*
> — Da cine a spus că e? făcu Regina Roşie.
> De data asta, Alisa gîndi că găsise un mijloc să scape din încurcătură. — Dacă-mi spuneţi în ce limbă e „zdrîng-zdrîng", vă spun şi eu cum se zice pe franţuzeşte! exclamă triumfător.

O altă formă a acestui raţionament falacios este încercarea de a reduce respondentul la tăcere prin acuzaţia deschisă că ar fi un ignorant. Un bun exemplu întîlnim în *Noul Organon* al lui Francis Bacon; încercînd să impună superioritatea propriei sale filosofii, Bacon îi învinuieşte pe antici de ignoranţă: el enumeră meticulos ce nu cunoşteau ei: „Nu cunoşteau nimic din Africa, dincolo de partea cea mai apropiată a Etiopiei; nimic despre Asia, dincolo de Gange; încă mult mai puţin despre provinciile Lumii Noi, nici măcar din auzite sau din vreun zvon bine întemeiat" etc. În schimb, în „vremurile noi" şi de glorie ale lui Bacon, nu numai că s-a descoperit America, dar „provizia noastră de cunoştinţe a crescut la nesfirşit"[176], enunţă cu satisfacţie

176Francis Bacon, *Noul Organon,* traducere de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu,

filosoful, care, încă prin titlul lucrării sale – *Noul Organon* , are ambiţia de ai se opune şi substitui lui Aristotel. Evident, aserţiunile lui Bacon sînt adevărate; dar, în ciuda adevărului lor de necontestat, argumentul nu e mai puţin o *ignoratio elenchi ad ignorantiam;* căci nu poate fi discreditată valoarea *filosofici* lui Zenon, Pitagora, Democrit, Platon, Aristotel, Epicur, Teofrast etc. numai pentru că aceştia nu aveau cunoştinţele de *geografie* ale secolului al XVII-lea; ironia diabolică a destinului face ca Bacon (care în *Noul Organon* s-a opus folosirii anticilor drept *autorităţi* universale şi incontestabile) să respingă sofismul *ignoratio elenchi ab auctoritate* prin sofismul geamăn, *ignoratio elenchi ad ignorantiam.* Karen Blixen, cu spiritul ei maliţios, ar spune că există un Diavol sau un Dumnezeu al sofiştilor, ce-i apără, prin astfel de renghiuri, de lipsa de umor a unor logicieni ca Francis Bacon; aş fi curioasă să ştiu cîte sofisme involuntare am făcut eu însămi în acest „dicţionar de sofisme" ...

Foarte spectaculos este argumentul prin care Dobrogeanu- Gherea a încercat, într-o dispută pe teme sociologice, să închidă * gura prietenului său ignorant şi genial, I.L. Caragiale: sastisit de obiecţiile lui iscusite, Gherea s-ar fi lamentat: „Dacă mă potrivesc şi discut cu un ignorant în materia pe care eu o cercetez de atîţia zeci de ani"[177]; sofismul este dublu, unind, ca un lanus bifrons, argumentul la *ignoranţa* lui Caragiale cu acela la *autoritatea* proprie a lui Gherea; savuroasă, replica restauratorului din gara Ploieşti ne dă un indiciu asupra talentului *dialectic* (în sens socratic şi aristotelic, de „examen critic") pe care îl poate avea nu numai specialistul, ci şi diletantul, dacă acesta din urmă are

---

Bucureşti, Editura Academiei, 1957, p. 61.

177 Dimitrie Gusti, „Cîteva amintiri despre Caragiale" (945), în *Amintiri despre Caragiale,* antologie şi prefaţă de Ştefan Cazimir, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, pp. 94-95.

simţul critic, inteligenţa vie şi rapidă, sau, însumînd, geniul lui I.L. Caragiale.

Argumentul relativ la ignoranţă se întîlneşte frecvent în gîlcevile de tot felul care animă viaţa unei culturi; de pildă, în vara anului 1933, Mihail Sebastian îşi acuza adversarii ideologici de la *Viaţa românească* de necunoaşterea limbii române: „Învaţă să scrii româneşte, domnule Călinescu", îl îndemna el pe G. Călinescu, ale cărui articole îi păreau „cleioase" precum ,,0 hîrtie cleioasă de prins muşte"[178] [179]. Peste un an, în vara anului 1934, cînd situaţia lui Sebastian s-a schimbat radical iar *De două mii de ani,* romanul său, a provocat un imens scandal cu substrat ideologic, Sebastian însuşi a fost acuzat de către vechi şi noi adversari de-ai săi, de asemenea *ad hominem,* că este un ignorant în materie de limbă română; aşa că o parte din războiul neliterar în care a fost prins s-a consumat şi prin numărarea erorilor, reale sau inventate, de limbă românească7:\.

Personajele din Lumea Oglinzii se acuză şi ele, reciproc, de ignoranţă. De pildă, Reginele se grăbesc să spună că Alisa nu ştie adunarea, scăderea, deci ,,nu ştie deloc să socotească"; e drept că metoda lor de a verifica ştiinţa Alisei e cu totul insolită, Alisei dîndu-i-se să rezolve, ca problemă de împărţire: „Împarte o pîine cu un cuţit. Care-i răspunsul?". Bazată pe omonimia cuvîntului *împarte,* problema se rezolvă în... „tartine, bineînţeles". Cea mai grea problemă este însă una de scădere: „Un cîine are nişte oase; tu îi iei unul; ce rămîne?". Răspunsul, la care nedumerita eroină nu are cum ajunge, e că rămîne „răbdarea cîinelui", deoarece,

178 Mihail Sebastian, „Răspuns unui fost critic", în *Cuvîntul,* anul IX, nr. 2958, 21 iul. 1933, pp. l-2.

179 Mihail Sebastian, *Cum am devenit huligan. Fapte, texte, oameni,* Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1935, pp. 156-157. Vezi şi Marta Petreu, *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian,* ediţia a doua revăzută şi adăugită, Iaşi, Editura Polirom, 2010, cap. 15.

luîndu-i osul, „cîinele şi-ar pierde răbdarea", iar cînd ar pleca, „ar rămîne răbdarea cîinelui". „Sofismul răbdării" aminteşte oarecum de *Cornutu1|ui* Eubulide din Milet: „Ai ceea ce n-ai pierdut. Nu ai pierdut coarne, deci ai coarne"[180]. Iar avantajele de-a fi încornorat le ştim din *Gargantua şi Pantagntel:*

> Nu-i e dat oricui să poarte coarne! a răspuns fratele loan. Dacă nevasta te va înşela, însemnă, *ergo,* că va fi fmmoasă; *ergo,* cu tine drăgăstoasă; *ergo,* mulţi prieteni vei avea; *ergo,* te vei bucura[181].

În acest celebru sofism al coarnelor, eroarea provine din premisa majoră, care e falsă, că ai numai ceea ce posezi şi poţi pierde numai ceea ce ai posedat cîndva. Totodată, „sofismul răbdării" e oarecum simetric *încornoratului:* căci Eubulide demonstra că *ai,* posezi o însuşire cum ai poseda un obiect, iar Reginele susţin că *rămîne* o însuşire pentru că ai pierdut-o aşa cum ai pierde un obiect. Şi Eubulide, şi Reginele vorbesc despre o însuşire ca despre un obiect, reificînd-o. Or, după acest turnir sofistic, în care Alisa e învinsă în toate probele, Reginele conchid categoric, *ad ignorantiam,* că Alisa „nu ştie deloc să socotească!". Iar aceasta, care şi-a însuşit rapid şi după ureche mecanismul sofistic, le înfruntă cu aceleaşi arme, obli- gîndu-le să recunoască, umilite, că scăderea n-o ştiu, nici ele, ,,în nici un caz !" .

Numai o nuanţă infimă, dată de absenţa sau prezenţa politeţii, desparte argumentele ignoranţei şi bastonului de acela relativ la prostie, pe care l-am putea numi

180 Citat după Anton Dumitriu, *Paradoxele logice,* Bucureşti, Fundaţia Regală pentm Literatură şi Artă, 1944, p. 22.

181 François Rabelais, *Gargantua şi Pantag*ru *el,* în româneşte de Alexandru Hodoş, prefaţă de N.N. Condeescu, ilustraţii de Benedict Găneşcu, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1967, cartea a IlI-a.

argumentam ad stultitiam; putem citi o descriere exactă şi savuroasă a sofismului în *Istoria logicii* a lui Nae lonescu: „Dar d-voastră ştiţi cît de comozi sîntem noi; cînd există divergenţă de păreri, spunem despre celălalt că e prost şi am isprăvit!”[182]. Nenea lancu, de pildă, în *Dascăl prost,* îl „convinge” pe profesorul Pricupescu întîi prin intimidarea baculinică („Nu-ţi cunoşti interesul! de ce să te pui cu nişte oameni mari, cari au atîta influenţă?”), apoi, iritat, decide: „eşti un prost!”. În Ţara Minunilor, ca un autentic personaj caragialian, Grifonul argumentează şi el: „dacă nu ştii ce înseamnă *a împoci,* eşti o nătîngă, şi gata!”.

b.3. *Ignoratio elenchi ad hominem,* subspecia *ad misericordiam,* sau argumentul „relativ la milă”, este, după cum notează Ghecrghe Enescu în *Dicţionantl de logică,* paralogismul ce „face apel la sentimentele de milă sau simpatie în favoarea cuiva pentru a-i dovedi, de exemplu, nevinovăţia”. Nu cunosc momentul încetăţeniri termenului *argt tmentt tm ad misericordiam,* dar practicarea acestuia trebuie să aibă o vechime imemorială, deo_rece procedeul este, ca întotdeauna, anterior numelui. Într-un anumit sens, l-a folosit şi Odiseu cel viclean, căci i-a înduplecat pe zei să-i permită repatrierea nu prin dovedirea nevinovăţiei sale, ci prin lacrimi, aşadar stîrnindu-le mila; iar Atena ,,cea cu ochi albaştri”, pledîndu-i cauza, îl acuza pe Zeus că stă „cu inima împietrită” în vreme ce Călătorul „tot suferă nenorociri departe/ de dragii lui”. Şi ce surpriză: cuvintele
zeiţei *raţiunii* surprind însăşi esenţa argumentului, *araţional, ad misericordiam.*

Ad misericordiam şi neevitînd scenele publice cu lacrimi au fost şi mijloacele prin care Pericle, prietenul şi protectorul sofiştilor, a scăpat-o pe Aspasia cînd aceasta

182Nae lonescu, *Istoria logicii,* al doilea curs, 1929-1930, ediţia a doua neschimbată, Bucureşti, Tipografia Societăţii Cooperative „Oficiul de Librărie”, 1943, p. 68.

a fost dată în judecată: „vărsînd multe lacrimi pentru ea la proces [...] şi rugînd pe judecători", omul politic a reuşit să înduplece tribunalul şi să-şi scape iubita[183] [184] [185] de o condamnare periculoasă.

Această variantă de *ignoratio elenchi,* ce abate discuţia de pe temeiul raţional pe nisipurile mişcătoare ale „logicii sentimentelor", este menţionată – critic – şi în *Apărarea lui Socrate.* Se pare că în tribunalul atenian se consolidase obiceiul de a „dovedi" nevinovăţia unui acuzat mai ales prin cantitatea de lacrimi şi rugăminţi adresate judecătorilor; apelul la milă se transforma într-un spectacol public, deoarece acuzatul implora iertarea judecătorilor ,,aducîndu-şi în faţa lor, pentru a le stîrni cît mai multă milă, copiii, rudele, prieteni mulţi". La propriul proces, Socrate a dezavuat făţiş procedura *ad misericordiam:* „nu mi se pare nici drept să te rogi de procuror şi datorită rugăminţilor să scapi, ci se cuvine să-l lămureşti şi să-l convingi [că eşti nevinovat],^[8], declară sfidător înţeleptul. Într-adevăr, argumentul relativ la milă nu probează, ci persuadează, „înduplecă'^[9], după cum spunea Kant, prin abaterea atenţiei de la punctul nevralgic – vinovăţia sau nevinovăţia unui ins – la aspectele secundare, circumstanţele. A *persuada* derivă din latinescul *suadare,* care înseamnă „a sfătui", şi presupune manipularea *emoţiei* ascultătorului; iar pe calea emoţională, resortul deliberativ strict logic este practic scos din funcţiune. Refuzînd pledoaria *ad misericordiam,* adică „logica sentimentelor", cum ar spune Ribot, Socrate preferă persuasiunii acţiunea rece

183 Plutarh, *Vieţi paralele,* I, studiu introductiv, traducere şi note de N.I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1960, pp. 406-407.

184 Platon, *Apărarea lui Socrate,* 34 c şi 35 c, pp. 35-37.

185 Immanuel Kant, *Logica generală,* traducere, studiu introductiv, note şi index de Alexandm Surdu; Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, cap. „Convingerea şi înduplecarea", pp. 126-127.

a *conuingerii(„se* cuvine să-l lămureşti şi să-l convingi" pe judecător), situîndu-se astfel pe poziţia strict logică. *Convingerea* vine din latinescul *vincere,* care înseamnă ,,a învinge"; convingerea, cînd reuşeşte, duce la capitularea totală a ascultătorului în faţa argumentelor raţionale[186] [187], logice. În cazul lui Socrate însă, eşuînd în faţa tribunalului atenian, argumentele logice sînt victorioase numai în posteritate.

Strict vorbind, argumentul mizericordiei ţine mai puţin de filosofie sau logică, ci mai ales de retorică, adică de acea artă iniţiată şi dezvoltată de şcoala filosofică a marilor sofişti; retorica se vrea „o logică a valorilor şi a plauzibilului'^[1], un substitut al silogismelor rigide care, dincolo de anumite limite, nu mai pot surprinde fluiditatea proceselor psihice; în *Gorgias,* ea e numită „făuritoarea convingerii întemeiate pe credinţă, şi nu pe învăţătură" ori pe raţiune; încă prin intenţie, retorica este deci o încălcare flagrantă a logicului, presupunînd invazia sentimentului în lumea dreptei şi recii judecăţi logice. În numele argumentului mizericordiei, de pildă, va cere Rică Venturiano ba dragostea „angelului" său (,,nu striga, madam, fii mizericordioasă! Sînt nebun de amor"), ba salvarea din pericolul de a fi prins: „Madam, ai mizericordie de un june român în primăvara existenţii sale! de-abia douăzeci şi cinci de roze şi jumătate înnumăr, douăzeci şi şase le împlinesc tocmai la Sfintul Andrei... Scapă-mă!". Zeci de mici aranjamente dubioase, înduioşătoare şi foarte omeneşti din lumea lui Caragiale sînt obţinute prin apelul universal la înţelegere-toleranţă-milă: „te rog!... faci un mare bine pentru mine şi pentru familia mea ... copiii mei..." *(Infamie);* „Te rog, dragă Costică! dacă rămîne băiatul repetent încă un an, e o nenorocire pentru familia lui. ..

186Vasile Florescu, *Retorica şi neoretorica. Geneză, evoluţie, perspective,* Bucureşti, Editura Academiei, 1973, pp. 43-44 (în continuare: *Retorica şi neoretorica).*

187 *Ibidem,* p. 29.

şi pentru mine o mare mîhnire ...” *(Lanţul slăbiciunilor)* etc. Deloc spectaculoase, ele sînt bine ştiuta, „irezistibila milogeală prietenească”, după cum le caracterizează un personaj caragialian, iar dispariţia lor nu mi se pare în nici un caz previzibilă. Inclusiv măruntele afaceri necurate ale lui Pristanda devin omeneşte inatacabile, căci sînt apărate de acelaşi paravan universal al milei: „Familiemare... renumeraţie după buget mică... „.

În dialogurile sale, Platon, nu o dată prin vocea lui Socrate, a dus un război pe viaţă şi pe moarte contra invaziei sentimentului în cunoaştere. Dacă tragedia greacă ne arată, prin personajele tragice – adică ireconciliabile, pentru că plasate pe poziţii sentimentale antinomice –, cît de mare este teritoriul sentimentelor omeneşti şi ce forţă colosală au acestea, Platon, în schimb, a dus un război neîncetat contra sentimentelor şi a dreptului de a apela la ele cînd e vorba să evaluezi şi să tranşezi o situaţie. În universul lui Platon, numai valorile sublime cum sînt binele, adevărul şi dreptatea pot fi invocate ca argumente. Aşa cum rezultă chiar şi numai din dialogul, mai sus citat, *Apărarea lui Socrate,* valorile sentimentale curente nu au trecere în lumea platoniciană, iar argumentul mizericordiei, întemeiat, cum îi spune şi numele, pe milă, de fapt pe empatia cu cel în nenorocire şi/sau greşeală, nu se bucură de nici o aprobare. Aşa că la procesul său Socrate a mizat cît se poate de sfidător pe un adevăr dezbrăcat de orice persuasiune afectivă, drept care a şi fost condamnat de către judecătorii pe care i-a provocat în felul acesta. Chiar dacă lipsit de o corectă întemeiere logică şi chiar dacă uşor stînjenitor-ridicol – dar întemeiat în natura sau realitatea umană, care este una *şi* afectivă, nu doar raţional-logică –, argumentul milei nu pare şi nu este de fapt un argument de aruncat la recuzita istorică a omenirii. Dimpotrivă, acesta îmi pare a fi mai degrabă un argument care trebuie şlefuit, într-un utopic act de *educaţie sentimentală,* ca partea afectivă fără de care

logica şi raţiunea omului devin reci şi, în consecinţă, dăunătoare.

b.4. *Ignoratio elenchi ad hominem,* subspecia *adpopulum,* sau argumentul „relativ la popor" este acel pseudoargument care se „adresează poporului, mulţimii, de obicei prin pateticul discursurilor publice [. ..] flatîndu-i, linguşindu-i pasiunile, sentimentele, prejudecăţile, cusururile sau calităţile, superstiţiile ori preferinţele"[188] [189]. Aşadar, în loc să se dovedească o teză prin date concrete şi adevărate, se pledează măgulind prejudecăţile mulţimii. Aşa cum *argumentum ad misericordiam* mînuieşte afectele individului, acest sofism paralel manipulează sentimentele de grup: etnice, naţionale, de breaslă etc., flatînd prejudecăţile colective. Iată, de pildă, cum îi combate Diogenes Laertios, la începutul minunatei sale cărţi, pe autorii ce atribuiau începuturile filosofiei unor popoare străine, iar nu grecilor: „Dar aceşti autori uită că realizările pe care ei le atribuie barbarilor aparţin grecilor, cu care începe nu numai filosofia, dar şi însuşi neamul omenesc". Apoi, motivele pentru care Thales din Milet mulţumea zeilor – (un fel de replică eternă la „Ruga fariseului"): „întîi, pentru că m-am născut om şi nu animal, apoi, pentru că-s bărbat şi nu femeie şi, al treilea, pentru că sînt elen şi nu barbar'^[3] – sînt, prin finalitatea lor, tot un *argitmentitm adpopulum.*

Deşi cele mai spectaculoase sofisme *adpopulum* s-ar putea decupa din spaţiul istoriei politice, unde frecvenţa lor este inevitabil mare, mă voi limita la probe mai şterse, extrase din teritoriile, mai inocente, ale literaturii. Caragiale se dovedeşte, şi pentru acest paralogism, o sursă generoasă; în *Meteahnă,* de pildă,

188 Romulus Demetrescu, *Tratat elementar de logică,* Bucureşti, Editura „Remus Cioflec", f.a. [19461, p. 172.

189 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* I, 3, p. 115; I, 33, p. 124.

nenea lancu mărturiseşte că n-a reuşit să se împrietenească cu un tovarăş de băi decît după ce a folosit o anume „stratagemă, care mi-a reuşit. Într-o dimineaţă, cînd ne-am aşezat alături la cafea, după ce l-am salutat frumos, i-am zis pe ungureşte: «Bună dimineaţă poftesc!»„. Efectul sofismului *ad populum* e instantaneu, comeseanul lui Caragiale devenind, din posac şi distant, radios şi afabil. În *Români verzi,* Caragiale ne dă, ce-i drept, şi pandantul românesc al unui patriotism rău înţeles, întins „peste maximul de elasticitate" şi toleranţă. Uneori, acest paralogism e o simplă *captatio benevolentiae,* pe temelia căreia se clădesc, cu migală şi pricepere, interese de altă natură; nimic mai patetic şi mai falacios, de pildă, decît debutul oratoric al lui Caţavencu: „Ca orice român, ca orice fiu al ţării sale ... în

aceste momente solemne ... mă gîndesc... la ţărişoara mea ... la România... la fericirea ei. .. la progresul ei. .. la viitorul ei!". În *O noapte furtunoasă,* acest pseudoargument este dus pînă la grotesc, căci Ipingescu, de pildă, îl salvează pe junele Ricâ Venturiano de răzbunarea soţului ofensat, a lui Jupîn Dumitrache, tocmai prin apelul *adpopulum,* ,,E d-ai noştri, e patriot!"; iar cînd „patriotul" amorezat prinde limbă, toarnă un discurs *ad patriam,* menit să înlocuiască scuzele, explicaţiile, declaraţiile de amor către Ziţa etc.: „Domnule, Dumnezeul nostru e poporul: *Box populi, box dei!* Noi n-avem altă credinţă, altă speranţă decît poporul... Noi n-avem altă politică decît suveranitatea poporului ...".

O formă particulară a paralogismului *adpopt tl1*t *m* este *sofismi d majorităţii:* sintetic, acesta ar suna cam aşa: „pentru că majoritatea susţine această teză, rezultă că teza e adevărată". Or, încă Aristotel avertiza, în *Metafizica* sa, că „adevărul nu trebuie judecat prin numărul mai mare sau mai mic al celor care afirmă acest lucru"[190] [191] [192]; iar John Locke preciza că a accepta un asemenea raţionament este sinonim cu a gîndi că „adevărul ar fi stabilit prin votul mulţimii"8[5]. Sau, cum observă Nae Ionescu, domeniului cunoaşterii i se aplică metode electorale: „Este transpus astfel un soi de criteriu democratic al cunoaşterii: cel mai deştept om din ţara românească este cel care capătă cele mai multe voturi la alegeri. Va să zică, nu este vorba de cine este realmente cel mai deştept, ci de cine este considerat ca atare de cei mai mulţi oameni"86, ceea ce e evident absurd. Iar dascălul din *Erasmus Montaniis sau Rasmus Berg,* comedia lui Ludvig Holberg, argumentează întemeiat pe părerea celor mulţi: „cum poate un om în toată firea să facă neghiobia de a spune că pămîntul e

190 Aristotel, *Metafizica,* IV, 5, 1009 b, p. 147.
191 Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* II, p. 328.
192 Nae Ionescu, *Istoria logicii,* p. 71.

rotund! Sunt încredinţat că nu există un om în tîrg ca să nu osîndească o astfel de părere! [. . .] Întreabă pe orice locuitor din acest tîrg şi vezi dacă va fi vreunul de părerea d-tale, că pămîntul e rotund. Şi eu ştiu că trebuie să ai mai multă încredere în ce spun cei mulţi decît în ceea ce spune unul singur. *Ergo,* n-ai dreptate".

Un exemplu de pseudoraţionament al majorităţii putem citi în *Alcibiade:* „Dar nu-i aşa că oamenii ştiutori se înţeleg între ei şi nu se dezbină în păreri?", îl întreabă insinuant Socrate pe frumosul atenian, susurînd apoi: „Dar în chestiunile în care părerile lor se dezbină vei mai spune că sînt ştiutori?", întrebare la care seducătorul dandy al Antichităţii răspunde cum i-a fost sugerat: „Bineînţeles că nu" [193] [194]. Cu alte cuvinte, majoritatea sau, mai exact, unanimitatea celor ştiutori ar fi un garant al adevărului, iar dezbinarea, o dovadă a nedeţinerii adevărului. Or, se ştie că „ştiutorii", specialiştii, nu au întotdeauna aceleaşi păreri despre un fenomen şi, chiar dacă ar avea, coincidenţa opiniilor nu reprezintă nicidecum o dovadă că teza lor e şi adevărată.

Sofismul majorităţii este obiect de dispută şi în drama ibseniană *Un duşman alpopontlui;* „Majoritatea are totdeauna dreptatea [adevărul] de partea ei", susţine tabăra sofiştilor, dornici să înăbuşe un adevăr ce le-ar aduce mari pierderi băneşti; iar doctorul Stockmann, apărînd adevărul, le replică: „Vreau să răstorn această minciună că adevărul ar fi de partea majorităţii [. . .1 Toate aceste adevăruri cultivate de majoritate seamănă cu conservele vechi, cu slănina rîncedă şi mucezită. Asta e originea scorbutului moral care roade societatea noastră"88. Realist vorbind, uneori majoritatea poate să aibă dreptate, alteori nu; dar apelul la majoritate poate fi

193 Platon, „Alcibiade", traducere de Sorin Viem, în Idem, *Opere,* I, 111 b, p. 105 (în continuare: *Alcibiade').*

194 Henrik Ibsen, „Un duşman al popomlui", în româneşte de Sidonia Drăguşanu şi N. Filipovici, în Idem, *Teatru,* II, Bucureşti, Editura pentm Literatură Universală, 1966.

admis numai dacă între ideile atribuite majorităţii şi realitate există concordanţă, deci numai dacă există, pe lîngă consens, şi adevăr. A pleda o teză doar prin invocarea majorităţii, fără o anterioară verificare a adevărului, va fi întotdeauna un abuz logic. De altfel, de la Caragiale încoace, noi ştim ce înseamnă atît unanimitatea, cît şi majoritatea, aşa că intuim cu uşurinţă mecanismul erorii. Căci prin sofismul majorităţii am ajuns noi să repetăm, alături de personajele lui Andersen, deşi împăratul e gol, că hainele sale cele noi sînt într-adevăr minunate.

b.5. *Ignoratio elencbi ad bominem,* subspecia *ex silentio,* este pseudoraţionamentul de structură: „Lipsa negării lui A în cazul în speţă echivalează cu afirmarea lui A"[195] [196]. Adică, faptul că interlocutorul nu neagă o teză este considerat dovada că teza respectivă ar fi corectă. Acest raţionament aparent poate fi confundat cu cel relativ la ignoranţa interlocutorului. Structura cea mai simplă a sofismului, forma lui liminară, a fost intuită de Aristotel, dar nu şi numită; Stagiritul observa că neinfrrmarea şi nesancţionarea promptă a unui fals îl fac pe sofist să înţeleagă că respondentul i-a acceptat teza: una dintre stratagemele curente ale disputanţilor era rapiditatea argumentării, ce îi făcea pe respondenţi să piardă şirul, să nu observe erorile şi, prin tăcerea lor, să le „acorde" drept adevărate9°. O altă formă, mai vicleană, pe care *Dicţionarul de logică* n-o menţionează, dar pe care o sugerează textele aristotelice, se bazează pe tăcerea sofistului, iar nu a respondentului; întrebătorul *omite* ceva, evită să supună dezbaterii anumite idei şi se serveşte de ele „ca şi cum ar fi acordate", *omisiunea* sofistului şi *tăcerea* respondentului (care n-a observat că s-a omis ceva) conlucrînd ideal la naşterea acestui raţionament aparent. În capitolul 8 al

195 Enescu, *Dicţionar de logică,* p. 24.
196 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 15, 174 b, p. 321.

tratatului său Aristotel arată, de asemenea, că uneori numai „dacă ni se cere să arătăm ce lipseşte pentru a face dovada, se descoperă falsitatea" raţionamentului.

Sofismul *tăcerii* şi *omisiunii* poate fi întrebuinţat în variate contexte şi modalităţi; de pildă, dacă se analizează un fenomen istoric trecîndu-se sub tăcere *ponderea* lui în ansamblul evenimentelor din epocă, se ajunge la concluzii evident tendenţioase. Sau omiterea unui detaliu semnificativ, citarea fragmentară a unui text (în aşa fel încît să fie mutilată ideea lui) pot fi, de asemenea, trucuri curente de realizare; romanele poliţiste sînt palpitante tocmai pentru că omit amănuntul semnificativ şi „dezamăgitoare", cum spune undeva Karel Capek, cînd, în sfîrşit, îl scot la lumină. Cît priveşte citarea tendenţioasă, aproape că nu există polemică în care oponenţii să nu reclame deformarea citatelor, ruperea lor din context şi deci distorsionarea sensului. Ocolind polemicile literare recente, voi exemplifica mecanismul citării tendenţioase tot prin cazul lui Mihail Sebastian, acuzat de un publicist, pe baza unui citat falsificat din *De două mii de ani,* de antisemitism; iată citatul falsificat: „Uneori mă întreb cu spaimă dacă evadarea mea DINTRE EI este întreagă"; şi acum, pasajul întreg: „S-ar fi putut să fiu ca ei toţi, un negustor gras, însurat, mulţumit, jucînd duminică seara poker şi spunînd porcării însurăţeilor tineri. O ştii pe aia cu trenul? / Uneori, mă Întreb cu spaimă dacă evadarea mea dintre ei este întreagă"[197].

Probabil că cel mai important sofism al tăcerii, cu teribile consecinţe asupra culturii şi spiritualităţii europene, îi aparţine lui Socrate, marcîndu-i apărarea şi moartea. După cum se ştie, în faţa tribunalului de 502 judecători, Socrate s-a apărat singur. Cele două

197 Mihail Sebastian, *De două mii de ani,* cu o prefaţă de Nae Ionescu, coperta de Margareta Sterian, Bucureşti, Editura Naţionala-Ciornei S.A., 1934, p. 14; Idem, *Cum am devenit huligan,* pp. 161-162 şi 30-31.

Apărări... ce ne-au rămas – a lui Platon şi a lui Xenofon – ne arată, amîndouă, un Socrate care, sub pretextul apărării, îşi ironizează tăios acuzatorii şi judecătorii; atît Platon, cît şi Xenofon menţionează *rumoarea* continuă de protest care a acompaniat discursurile lui Socrate, precum şi faptul că acesta şi-a „scandalizat" judecătorii. Într-adevăr, subliniindu-şi unicitatea, etalîndu-şi superioritatea asupra atenienilor, prezentîndu-se pe sine drept un ales al Zeului şi un dar al acestuia pentru cetate, apoi propunînd în locul unei pedepse oarecare o recompensă – să fie hrănit, pe socoteala statului, în Pritaneu, precum cîştigătorii la Olimpiade –, Socrate nu s-a apărat, ci, de fapt, *i-a provocat* pe judecători să-I condamne. În legătură cu atitudinea lui, Hegel comenta că „e o ipocrizie morală să vrei să fii mai bun decît alţii, pe care apoi să-i prezinţi ca duşmani ai tăi"[198]. Deoarece atenienii erau obişnuiţi cu pledoarii *ad misericordiam,* ironiile lui Socrate nu puteau decît să-i irite. Evoluţia voturilor judecătorilor la cele două votări din proces – la prima se stabilea vinovăţia sau nevinovăţia acuzatului, iar din 502 judecători, 281 l-au socotit vinovat şi 221 nevinovat; la a doua votare, care se făcea după ce acuzatul îşi propunea singur pedeapsa (Socrate, cum ştim, şi-a propus recompensa de a fi hrănit în Pritaneu!), 80 dintre judecătorii care-l consideraseră nevinovat se răzgîndesc şi îl condamnă direct la moarte, încît, din 502 judecători, 361 îl condamnă la moarte, iar 141 doar la amendă – arată cît de iritante şi provocatoare au fost cuvintele filosofului. Socrate nu s-a apărat, ci a provocat; el n-a vorbit pentru a se apăra, ci fiindcă era *obligat* prin lege să se apere: „noi sîntem datori să dăm ascultare legii şi să ne apărăm"[199] [200].

Mici amănunte din alte dialoguri platoniciene ne

198 Hegel, *Prelegeri,* I, p. 410.

199 Platon, *Apărarea lui Socrate,* 19 a, p. 17.

200 Platon, „Criton", traducere de Marta Guţu, în Idem, *Opere,* voi. I, 45 e, p. 64.

indică indiferenţa lui Socrate faţă de proces; în *Eiitbypbron* vedem un Socrate care, cu cîteva zile înainte de judecată, dezbate numai şi numai îndreptăţirea procesului lui Euthyphron; în *Criton* aflăm că Socrate putea să împiedice (nu ni se spune şi cum) întreaga acţiune: „faptul că ai apărut în faţa judecătorilor, putînd să nu apari"94; în *Apologia* lui Xenofon, dialogul dintre înţelept şi Hermogene indică indiferenţa primului faţă de primejdiile procesului său; în *Criton,* e consemnat refuzul filosofului de a fugi din închisoare, el dejucînd astfel sistematic planurile de salvare făcute de discipolii săi (să nu uităm că Aristotel, aflat într-o situaţie similară, a fugit din Atena, motivînd că nu vrea să dea atenienilor prilejul să mai facă o crimă). În sfîrşit, în *Criton* şi *Fedon,* vedem un Socrate constrîns de prieteni să-şi justifice purtarea, deci să se apere pentru a doua oară. Dacă în faţa tribunalului s-a „supus legii" şi s-a apărat *formal,* în faţa discipolilor ce-l acuză că „tu te străduieşti să ajungi exact acolo unde s-ar fi străduit şi chiar s-au străduit să te aducă duşmanii tăi", Socrate e silit să se apere de acuzaţia că nu s-a apărat cum trebuie la tribunal. Consimţind să se justifice, Socrate promite că, faţă de prieteni, va încerca să fie „mai convingător decît faţă de judecători". Apărarea sa ezoterică, făcută pentru liniştirea discipolilor, nu e însă mai puţin sofistică decît cea exoterică, din faţa tribunalului. El îşi motivează refuzul de a se salva prin respectul faţă de legi, prin obligaţia de a nu face rău cetăţii, prin dorinţa de a nu-şi contrazice principiile anterioare procesului etc., etc. Frumoase, dezirabile (şi concordînd cu dezirabilitatea socială), principiile enunţate de el sînt însă sofistic susţinute. Fără să mă opresc asupra tuturor contradicţiilor care şubrezesc discursul socratic, voi arăta doar două dintre ele: în „Prosopeea legilor", de pildă, Socrate spune că legile l-au dat pieirii, „socotind că aşa este drept"; la sfîrşit, se contrazice singur: „iar dacă părăseşti acum viaţa, nu o părăseşti vitregit de noi, legile, ci de oameni". Apoi face un sofism flagrant,

susţinînd că „cei mulţi" care l-au condamnat la moarte nu pot face nici rău, nici bine; ca dovadă, enunţă următorul raţionament: „Dar ei nu sînt în stare nici de una, nici de alta: nimeni n-a devenit înţelept şi nu şi-a pierdut înţelepciunea datorită lor"[201]; afirmaţia e o *ignoratio clenchi ad rem* cît se poate de clară, realizată prin echivocul limbajului: se discuta despre bine şi rău, despre pedeapsa nedreaptă, despre faptul că l-au „vitregit" oamenii, apoi Socrate dă binelui şi răului un cu totul alt înţeles, conchizînd de fapt despre altceva, despre înţelepciune. Prin sofisme de mare dimensiune şi de maximă abilitate (bazate adesea pe principii şi sentimente dezirabile social, ca binele cetăţii, a face întotdeauna ce e drept etc., principii a căror rezultantă sofistică a fost pe larg analizată de Aristotel în *Respingeri..*), Socrate îşi convinge discipolii că ar fi o nedreptate să se sustragă condamnării nedrepte şi că deci trebuie să moară de o moarte nedreaptă. Socrate e chiar mîndru că moare de pe urma unei decizii injuste: ,,Ai prefera să mă vezi murind pe drept sau pe nedrept?"[202], i se adresează el, *rîzînd.* lui Apolodor. Or, întrebarea în sine e o capcană sofistică exemplară; la *a muri pe nedrept.* contradicţia reală nu e *a muri pe drept* (care contrazice *accidentul* „pe nedrept"), ci *a trăi pe drept.*

Sub paravanul de sofisme subtile şi captatoare, Socrate şi-a apărat nu nevinovăţia (era, într-un mod ambiguu dacă ne gîndim la interpretarea lui Hegel, nevinovat), nu dreptul de a trăi, ci pe acela de a muri. Începutul la *Fedon* e un elogiu direct al morţii, iar în dimineaţa ultimei sale zile, după cum spun şi Platon şi Xenofon, filosoful părea „fericit", „bucuros" că moare. Recapitulînd secvenţele, constatăm că în faţa tribunalului filosoful atrage moartea asupra sa, iar în

201 *Ibidem, 54* a, 44 d, pp. *75, 63.*

202 Xenofon, „Apologia", în Idem, *Amintiri despre Socrate,* traducere, prefaţă, note şi indice de Grigore Tănăsescu, Bucureşti, Editura Univers, *1987,* p. *241.*

faţa prietenilor, în apărarea sa ezoterică, le dovedeşte sofistic că a procedat bine, ascunzîndu-le însă un element esenţial, *tăcînd* un fapt esenţial: că el pur şi simplu doreşte să moară. Acesta este sofismul fundamental al sfîrşitului lui Socrate, sofismul *tăcerii,* al *omisiunii* de a-şi declara dorinţa intimă de a sfîrşi. Textele sugerează „dorul de moarte" al lui Socrate, iar enorma cantitate de sofisme mărunte, de contradicţii flagrante se explică tocmai prin efortul său de a şi-l ascunde. Avem indicii, numeroase, deşi fragile, că ar fi dorit să moară[203]; Criton, după cum am văzut, i-a intuit dorinţa, iar Platon a scris *Fedon* ca şi cum, obsedat de taina morţii maestrului său, ar fi vrut să o analizeze încă o dată, să-i găsească cheia. Nu avem însă nici un indiciu asupra motivelor care îl făceau să-şi dorească sfîrşitul, deci din acest punct de vedere *sofismul tăcerii* a funcţionat perfect. Sigur, izvoarele vorbesc despre bătrîneţe, pericolul bolilor etc., dar motivele nu par suficiente. Seneca, mai subtil, spune că filosoful ar fi ales să moară „ca să dea prietenilor săi putinţa să vadă un Socrate în pragul morţii,'[204]. Aşadar, marele dascăl le-ar fi făcut elevilor săi o ultimă şi teribilă demonstraţie, despre demnitatea cu care trebuie să moară un filosof. Poate.

Oricum, semnificativă e şi graba cu care, în seara ultimă, cere otrava; deşi Criton îl roagă să nu se grăbească, asigurîndu-l că „este încă vreme", că poate amîna ceasul cucutei pînă spre miezul nopţii, Socrate cere, insistent, „să-mi aducă cineva otrava dacă e pisată" şi „haide, repetă el, ascultă-mă şi nu mai zăbovi degeaba". Pare pur şi simplu zorit să plece Dincolo, să-şi continue acolo disputele cu morţii iluştri, întrucît aici a spus tot ce a avut de spus.

---

203 *91.* André Bonnard, în *Civilizaţie greacă* (II, traducere şi note de lorgu Stoian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, *1961,* p. *262),* observă acelaşi lucru.

204 Seneca, *Scrisori către Luciliu,* p. 181.

Moartea lui glorios-sofistică – sau sinuciderea sa abil mascată – are repercusiuni extraordinare asupra culturii europene. Sfîrşitul său sofistic – iar nu tragic, cum îl consideră Hegel – devine trupul, sacrificiul pe care se edifică mentalitatea europeană. Iar dacă în cultura europeană întîlnim atît de rar elogiul vieţii şi atît de frecvent pe cel al morţii, cauza se află nu doar în experienţa fundamentală a crucificării unui ales, ci şi în moartea socratică, întîmplată cu 399 de ani mai devreme.

b.6. *Ignoratio elenchi ad hominem,* subspecia *ab auctoritate,* pe scurt *sofismul autorităţii,* bîntuie cultura europeană de la originile ei şi pînă astăzi. *Dicţionantl de filozofie* îl defineşte drept „modul de argumentare prin care se invocă în favoarea unei afirmaţii faptul că este afirmaţia unei persoane cu autoritate şi prestigiu în opinia comună", iar Gheorghe Enescu, simplificînd, îl reduce la formula „X are dreptate deoarece este o personalitate". Argumentul autorităţii poate îmbrăca cele mai variate forme şi formule, poate fi întrebuinţat în cele mai contradictorii scopuri. Folosind o sugestie din sociologia contemporană, putem spune că *sofismul autorităţii* se bazează pe aura de prestigiu care învăluie fie autori, fie cărţi, fie personalităţi publice; prestigiul nu se limitează la specialitatea persoanei respective, ci inundă şi alte domenii; în plus, devenit bun public, acest prestigiu nu mai e niciodată supus testării; dimpotrivă, afirmaţiile autorilor învestiţi cu autoritate sînt considerate argumente infailibile, chiar dacă se referă la alt domeniu decît la specialitatea „emiţătorului"; dacă X este un mare specialist în medicină, de pildă, afirmaţiile sale despre pictură sînt considerate tot atît de întemeiate ca un diagnostic medical; sau, dacă fapte de observaţie medicală contrazic o teorie medicală a lui X, atunci aceste fapte de observaţie sînt socotite eronate tocmai pentru că vin în contradicţie cu doctrina

autorităţii, iar nu doctrina lui e considerată nedesăvîrşită pentru că e infirmată de fapte. La baza sofismului autorităţii stă credinţa în infailibilitatea unui autor sau a unei doctrine; aşa cum o axiomă matematică nu se mai cere demonstrată, şi autoritatea e socotită, în mod abuziv, de neştirbit, iar obiecţiile la adresa ei sînt taxate ca act de lezmajestate. Mai trebuie să precizăm că fiecare moment istoric îşi are propriii săi „idoli", propriile sale „autorităţi" instituite printr-un complicat mecanism al dezirabilităţii socio-istorice. Fiind un raţionament pervertit, sofismul autorităţii poate fi folosit ca să demonstreze *absolut orice.* Prin recursul la autoritate, adevărul poate fi redus la tăcere sau, dimpotrivă, scos la lumină, dar de fiecare dată prin mijloace nelegitime de întemeiere logică. Se ştie că falsul logic poate să conducă la orice, deci fie la adevăr, fie la eroare; şi prin sofismul autorităţii se poate „demonstra" orice, fie adevărul, fie minciuna, fie binele, fie răul; sofismul autorităţii poate persuada totul, dar nu poate întemeia şi nici garanta nimic; Karljaspers observa" că dovezile prin autoritate sînt relative.

Înainte de a face istoricul zbuciumat al acestui paralogism diabolic, mai trebuie să spun că bătăliile autorităţii se duc, de regulă, cu citate. Precizez de la bun început că nu tăgăduiesc legitimitatea citării şi a argumentării prin citate, atunci cînd citatul este *onest* întrebuinţat şi, foarte important, cînd este *adevărat.* Reamintesc faptul că o afirmaţie este adevărată atunci cînd între ce se spune (nivelul discursiv) şi ce este (nivelul ontic) există concordanţă[205] [206]. În virtutea economiei de gîndire la care sîntem continuu obligaţi – nu refacem, de pildă, de fiecare dată, demonstraţia adevărului că suma unghiurilor unui triunghi e de 180° şi

205 Karl Jaspers, *Introduction il la philosophie,* traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, *1965,* p. *56.*

206 Nu iau aici în discuţie adevărurile de tip matematic şi criteriile lor.

cu atît mai mult nu refacem experienţele privind structura intimă a atomului! –, citatul adevărat şi onest folosit poate fi şi este acceptat ca argument valabil. Dar sofismul autorităţii manipulează citatul nu pentru că acesta ar fi adevărat, ci îl socoteşte adevărat pentru că aparţine unui autor sau unei cărţi anumite; nu adevărul citatului contează, ci instanţa care l-a emis. Din această cauză, sistemul de referinţă al sofismului autorităţii se opreşte la nivelul discursiv, nemaiatingînd nivelul realului, nivelul ontic, niciodată.

Nu cunosc, iarăşi – şi nici nu cred că s-ar putea stabili cu precizie –, momentul naşterii acestui pseudoraţionament. Izvoarele antice ne spun Însă că discipolii lui Pitagora îl întrebuinţau curent; la întrebarea „de ce stau lucrurile astfel?", ei obişnuiau să răspundă cu formula *Autos epha,* adică „El însuşi a spus-o", *El însuşi* fund Pitagora; Cicero observă cu îndreptăţire că „autoritatea spuselor prevala fără temeiul unui raţionament"[207]. Formula magică, ce se substituie demonstraţiei logice sau explicaţiei cauzale, s-a încetăţenit în cultura europeană în versiunea latină, *magister dixit,* care, pentru un logician, funcţionează ca o sonerie de alarmă, semnalînd iminenţa sofismului. Iată, concret, un asemenea sofism al autorităţii, aparţinînd lui David: „Se cuvine să spunem că definiţia de faţă este bună, deoarece este a lui Pitagora" [208].

Aristotel, care n-a analizat în mod special această subspecie de *ignoratio elenchi,* cunoştea însă puterea autorităţii şi efectele ei, aşa încît în *Retorica* îi sfătuia pe retori să-şi „întărească" pledoariile prin prestigiul personal „de oameni de bine"; iar în *Etica nicomahică* sancţionează fără greş sofismul (fără însă să-l

207 Cicero, „De natura deorum", în *Filosofia greacăpînă la Platou,* I, *2,* pp. *67-68.*

208 David, *Introducere în filosofie,* traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Academiei, *1977,* p. *59.*

numească), arătînd că cercetarea adevărului, dispensîndu-se de opiniile oricărui autor, trebuie să primeze. Astfel, referindu-se la teoria platoniciană a Ideilor, Stagiritul notează:

> Dar această cercetare ne vine greu s-o facem, deoarece bărbaţi ce ne sînt prieteni au introdus Ideile. Dar s-ar părea poate că e mai bine, şi chiar că e o datorie să nu cruţăm, spre salvarea adevărului, nici propriile noastre păreri, mai ales fiind filosofi. Căci, deşi iubim şi prietenia şi adevărul, totuşi e o datorie sfîntă să preţuim mai mult adevărul[209].

Ultima frază, transformată de Ammonius într-un aforism, *Amicus Plato, sed magis amica veritas,* va face o îndelungată carieră în cultura europeană, ea îndemnînd explicit, în numele adevărului, la respingerea oricărei autorităţi. Interesant este însă că observaţia lui Aristotel din *Etica nicomahică* îndreptată împotriva autorităţii lui Platon este numai o parafrază după Platon însuşi; în *Fedon,* de pildă, Socrate îi sfătuieşte pe Simmias şi Kebes: „Voi însă, dacă aţi vrea să-mi daţi ascultare, îngrijiţi-vă mai puţin de Socrate şi foarte mult de adevăr”[210] [211]. De altfel, Platon s-a războit nu numai cu autoritatea rău înţeleasă a unor filosofi, ci şi cu argumentarea prin autoritatea lui Homer şi Hesiod: se ştie că anticii (şi, pe urmele lor, modernii) îşi făcuseră un

209 Aristotel, *Etica nicomahică,* traducere din limba elină, precedată de un Cuvînt înainte, de o scurtă expunere asupra Vieţii şi Operei lui Aristoteles şi o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, Bucureşti, Casa Şcoalelor, *1944, 1096* a, p. *32.*

210 Platon, „Fedon”, traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, în Idem, *Dialoguri,* Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, *1968, 91* b-c, p. *371;* ideea reapare în *Republica* şi în *Sofistul;* în acest ultim dialog, Platon enunţă că „la urma urmei, puţin ne pasă de persoana lor [a oamenilor de ispravă şi autoritate]; căutăm doar adevărul” *(246,* p. 68).

211 Platon, *Phaidros, 235* b-c, p. *427; 244* d, p. *440.*

adevărat tic din citarea, cu rol de argument, a unor versuri din Homer şi Hesiod; argumentarea prin autoritate şi/sau sancţionarea acesteia poate fi întîlnită de pildă în *Phaidros1O"'*, introdusă cu formula „dacă e să-i credem pe cei din vechime"; iar în *Republica* Platon demolează, cu ironie, autoritatea acestor „dascăli universali"; de exemplu, în cartea a X-a a *Republicii,* declarînd retoric „că-l respectă deosebit" pe Homer, va conchide: „dar, fiindcă nimeni nu trebuie preţuit mai mult decît adevărul..."[212], nici întîiul dascăl al grecilor nu trebuie cruţat. Aşa că elementele reacţiei lui Aristotel erau deja la vedere în opera profesorului său.

Ironică, în lungi perioade ale Evului Mediu sau ale Renaşterii, posteritatea a transformat operele lui Platon şi Aristotel – doi adversari ai sofismului autorităţii şi în general ai sofisticii – în autorităţi rigide, în „canoane" greu de suportat. A fost triumful învăţăturii lor, consacrarea care i-a metamorfozat la rîndul lor în autorităţi, iar operele, în surse de sofisme. La începutul modernităţii, sufocat de povara autorităţii anticilor şi, în special, de cea a lui Aristotel, Francis Bacon dă glas revoltei şi scrie *Noul Organon;* numai că, în loc să respingă *sofismul* autorităţii, apelul ilegitim la autoritatea aristotelică, Bacon, în grabă, îl respinge pe Aristotel însuşi, pe antici în general. Căci epocile de mare presiune ideologică favorizează asemenea confuzii de planuri: exasperată de o autoritate, o epocă poate respinge complet un autor, oricît de mare ar fi valoarea *reală* a acestuia; de pildă, în ţările socialismului real, Marx, care a fost canonul ideologic al experimentului socialist-comunist, a devenit un autor de nefrecventat – o „autoritate negativă", ca să spunem aşa.

De altfel, fiecare epocă istorică şi fiecare domeniu al spiritualităţii îşi au atît propriile autorităţi *dezirabile,* cît

212 Platon, *Republica,* voi. II, traducere din greceşte însoţită de o introducere şi note explicative de Vasile Bichigean, Bistriţa, Tipografia Naţională G. Matheiu, f.a., Cartea a X-a, *395* c, p. *117.*

şi pe cele *indezirabile,* care formează „lista neagră"; mecanismul complicat al dezirabilităţilor face ca între opţiunile instituţionalizate, oficiale, ale unei comunităţi şi opţiunile unor microgrupuri din aceeaşi comunitate să existe arareori potrivire. Aulus Gellius se plînge, de pildă, de „unii contrazicători încăpăţînaţi şi inculţi, care nu se lasă convinşi decît sub greutatea citatelor de autoritate", apoi se pune pe sine însuşi sub mantia încăpătoare a lui Democrit, „om venerabil şi de mare autoritate între filosofii greci" [213] [214]. Macrobius îşi apără chiar şi dreptul de a glumi prin recursul la autoritatea „celor vechi", deoarece „însuşi prestigiul autorilor ne apără"io[8]. Evul Mediu stă sub autoritatea Scripturii, a părinţilor

213 Aulus Gellius, *Nopţile atice,* traducere de David Popescu, introducere şi note de I. Fischer, Bucureşti, Editura Academiei, *1965,* XII, 10, *3* şi 10, *17,* 1.

214 Macrobius, *Satumalia,* Cartea a XI-a, p. *128.*

Bisericii şi, uneori, aşa cum arată Jacques Le Goff, îşi adaugă şi „dovada prin minune,'[215]; pentru această perioadă, varianta cea mai frecventă a sofismului autorităţii e *argumentul vechimii:* cu cît o afirmaţie e mai veche, cu atît e mai adevărată; Curtius notează că apologetica creştină şi şcoala catihetică din Alexandria dovedeau superioritatea Vechiului Testament faţă de filosofia greacă prin vîrsta mai mare a primului[216 w]. Apoi, pentru a uşura vehicularea autorităţilor, care nu o dată se îngemănează cu plăcerea de a-ţi etala cultura, în această epocă sînt alcătuite culegeri de *sententiae* şi *exempla,* iar ideile originale, pentru a fi bine primite, sînt atribuite uneori, după o tehnică borgesiană folosită în scopuri de autoprotecţie, fie autorilor vechi, fie filosofilor arabi[217 218]. Manipularea autorilor acceptaţi de ideologia vremii este făcută adesea fără scrupule, astfel încît Alain de Lille nota că „autoritatea are nas de ceară care poate fi deformat în toate sensurile"^.

Umanismul, care a adus un suflu laic în mentalitate şi preocupări, a repudiat scolastica şi deoarece aceasta ignora argumentaţia autentică, abuzînd în schimb de autorităţi. Ceea ce nu înseamnă însă că renascentiştii nu au recurs la sofismul autorităţii; nu întîmplător, Erasmus a devenit celebru prin publicarea unei colecţii de 818 citate potrivite scopurilor vremii, *Adagiontm Collectanea.* Citatul este folosit însă în cu totul alte scopuri: textele restabilite ale grecilor devin un preţios aliat în lansarea ideilor novatoare şi incomode. Iar cînd noua filosofie, bine statornicită, îşi cîştigă dreptul de a locui în cetate, cînd epoca acceptă o originalitate mai pronunţată, scade, evident, şi nevoia de aliaţi celebri: am văzut deja că, în 1620, în *Novum Organum,* Francis

215 Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval,* traducere şi note de Maria Holban, cu o prezentare de M. Berza, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, p. *427.*

216 Curtius, *Literatura europeană,* p. *256.*

217 Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval,* p. *422.*

218 *Apud Ibidem.*

Bacon susţine cu vehemenţă ruptura de Antichitate. Pentru filosoful englez, utilizarea „dogmelor diferitelor filosofii" nu e decît una din cele patru specii de *idoli* (de prejudecăţi, de sofisme) care împovărează veritabila cunoaştere; a te prevala de „principii care, din tradiţie, credulitate şi neglijenţă, au dobîndit autoritate" înseamnă a fi stăpînit de *idolii teatniluf[13].* Pentru continuatorul său, John Locke, lupta împotriva sofismului autorităţii capătă accente şi mai precise; Locke examinează modalităţile de producere a acestui pseudoargument, numit de el, foarte sugestiv, *ad verecundiam* (ceea ce implică atît *sfiala, modestia* vorbitorului, cît şi *respectul* pentru autorul citat). Locke a identificat cel puţin două variante ale sofismului *ad verecundiam:* argumentarea prin vechimea unei opinii („a fost atestată de venerabila Antichitate, ajunge la mine cu paşaportul veacurilor trecute şi prin urmare nu risc nimic primind-o") şi prin autoritatea personală a unui om ce şi-a „cîştigat un nume" sau deţine „vreun fel de demnitate"[219] [220]. În cultura franceză, *Logica de la Port-Royal* (1662) consideră că sofismul autorităţii, alături de acela al „manierei" în care e pusă o problemă, reprezintă una dintre cele mai frecvente şi mai grave erori ale raţiunii:

> Mais il n'y a point de faux raisonnements plus fréquents parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant témérairement de la vérité des choses par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer, ou en décidant le fond par la manière. [, .. 1 et ces deux voies de persuader sont şi puissantes qu'elles emportent presque tous les esprits[221].

219 Bacon, *Noul Organon,* p. *43.*

220 Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* II, pp. *328-329, 296.*

221 Arnauld et Nicole, *L'art de Penser ou Logique de Port-Royal,* avec une introduction et des notes par Charles Jourdain, Paris, Librairie de l'Hachette, 1861, pp. *256-251.*

Din cele spuse pînă aici, rezultă că sofismul *ab auctoritate* îmbracă următoarele forme: autoritatea persoanei (sau *argumentam ad verecundiam* al lui Locke); autoritatea trecutului sau *argumentul vechimii* (însemnînd vechimea unui autor, vechimea unei cărţi sau, *in extremis,* vîrsta unui disputant, experienţa acestuia etc.); la aceste două forme clasice, putem adăuga *autoritatea noului* (ca sofism tîrziu, al epocii moderne şi contemporane, generat de extazul în faţa originalităţii şi a noutăţii) şi, în al patrulea rînd, sofismul *aiitorităţii-pe-dos* sau al *antiaiitorităţii* (care constă în a nega unei persoane care s-a compromis într-un domeniu orice merite şi în specialitatea sa, în profesia sa etc.). Voi încerca, pe rînd, să exemplific aceste variante ale sofismului autorităţii.

Argumentum ad verecundiam sau sofismul autorităţii personale a unui autor l-am exemplificat chiar la începutul paragrafului. El funcţiona în lumea greacă, obligîndu-l pe Aristotel să remarce că, „dacă vorbitorul vrea să fie ascultat", e bine să aducă – ne aflăm într-un univers cultural în care Homer şi Hesiod sînt materia elementară de învăţămînt! – „mărturia vreunui poet"[222]. O analiză pe cît de exactă, pe atît de ironică a paralogismului se află în „Prologul" la *Don Quijote;* lamentîndu-se că nu şi-a împodobit opera cu „sentinţe din Aristotel, din Platon şi din toată liota filosofilor", ba nici măcar cu versete din Scriptură, Cervantes descrie cu savoare supunerea contemporanilor la autoritate. Tehnica autoritară a citării este minuţios explicată: la orice idee proprie, trebuie adăugat un citat în latină: „şi-i arzi un Horaţiu sau un «cine l-o fi spus»„; de asemenea, sînt obligatorii „o raită [. . J prin Sfinta Scriptură [. . J să citezi cel puţin cuvintele lui Dumnezeu în persoană", şi un catalog „de la A la Z" de autori citaţi, care „să dea de la bun început autoritate cărţii". Tehnica sofismului, atît de didactic expusă de Cervantes, nu s-a schimbat încă; şi

222 Aristotel, *Metafizica,* II, 3, *995* a, p. *99.*

acum, cînd faptele însele vin şi pun sub semnul îndoielii sau chiar infirmă aserţiunea unei autorităţi, bătălia cu şi pentru citate, situată sub semnul nefast al paralogismului, o utilizează sîrguincios.

Unele autorităţi au o aură atît de puternic înrădăcinată în mintea noastră, încît orice mică atingere adusă prestigiului lor naşte panică. Mariana Şora povesteşte cum în anii '30, la un seminar pe *Metafizica* lui Aristotel, cînd un student a spus că „Aici Aristotel se contrazice", profesorul cu care lucrau, şi anume Mircea Eliade, a fost pur şi simplu „consternat". Drept care le-a ţinut studenţilor o adevărată „omilie privitoare la respectul datorat unui text mare":

> Staţi puţin. Staţi puţin! a exclamat. Şi foindu-se pe scaun, agitat, cum avea obiceiul: Înainte de a găsi că e o contradicţie, şi încă una flagrantă, trebuie să ne asigurăm că am înţeles bine ce am citit. Să ne gîndim puţin cu cine avem de-a face, a continuat el tot mai înfierbîntat. E totuşi Aristotel! O autoritate, ce zic, autoritate prin excelenţă timp de atîtea secole pentru gînditorii lumii! Cum credeţi că-l putem prinde cu ocaua mică de la prima aruncătură de ochi![223].

lata un exemplu de raţionament autoritar falacios, simptomatic pentru anii socialismului real: istoriografii şi sociologii marxişti specializaţi în istoria Antichităţii au constatat că noţiunea de „mod de producţie sclavagist" nu are acoperire în realităţile istorice ale Asiei, Africii, Americii precolumbiene sau ale unor zone europene, deoarece statele din aceste părţi ale lumii se bazau pe munca oamenilor liberi plătitori de tribut, iar nu pe munca sclavilor; în plus, proprietar asupra „mijloacelor de producţie" era statul, nu indivizii. Pe temeiul acestor fapte istorice şi al cîtorva pasaje din *Capitalul* – pasaje ce vorbesc despre modul de producţie *tributar* sau *asiatic* – istoriografii marxişti au conchis existenţa, în Antichitate,

223 Mariana Şora, *O viaţă-n bucăţi,* Bucureşti, Editurara Cartea Românească, 1992, pp. 94-95. '

a două moduri de producţie distincte şi sincronice: cel tributar sau asiatic şi acela sclavagist. Noul concept a fost primit cu panică şi rezistenţă: unii cercetători s-au cramponat de teza marxistă a existenţei a doar cinci moduri de producţie, au reproşat noului termen că ar introduce o concepţie ciclică asupra istoriei, au încercat să demonstreze că modul de producţie asiatic (care a durat netulburat cîteva mii de ani, în Egipt, de pildă) este o treaptă, o fază timpurie a sclavagismului etc. Discuţia a cuprins şi a aprins spiritele la noi sau în China, în Japonia sau în fosta Uniune Sovietică; bineînţeles, ambele „tabere" au folosit drept argumente aceleaşi texte din *Capitalul,* probînd că într-un sistem totalitar sofismul autorităţii este puternic înrădăcinat, atît de puternic încît provoacă şi întreţine, prin confuzia de planuri, cele mai sterile sau mai marxist-scolastice dispute. Pentru că, în acest caz, existau două probleme diferite: 1) dacă Marx, Engels şi Lenin, adică autorităţile indiscutabile ale regimului totalitar socialist, au cunoscut şi admis existenţa unui mod de producţie asiatic sau tributar, autonom faţă de cel sclavagist, şi 2), dacă acest mod de producţie a existat ca atare; iar introducerea unui nou concept în istoriografie, filosofie socială, filosofia istoriei ar fi trebuit să depindă exclusiv de răspunsul dat la a doua întrebare. Nici chiar un savant precum Ion Banu nu a putut evita apelul la citate de autoritate: Într-un studiu sintetic şi documentat asupra problemei, deşi separă cu limpezime cele două planuri, nu scapă fără a plăti un substanţial tribut de „argumente", adică de citate din clasicii marxismului[224]. De altfel, la fel s-au petrecut lucrurile şi în disputa privitoare la gradul de generalitate a legii negării negaţiei;"întrebarea era dacă este ea universală, precum

224 Ion Banu, „Asupra formaţiunii sociale «tributare. («asiatice»)", în Idem, *Sensuri universale şi diferenţe specifice Înfilosofia Orientului Antic,* I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, *1967.*

celelalte două legi ale dialecticii, sau doar generală; iar polemicile au atins punctul critic nu în legătură cu interpretarea datelor furnizate ontologiei de ştiinţe contemporane, ci, la fel, în legătură cu interpretarea scolastică a unora şi aceloraşi fragmente din Marx, Engels şi Lenin; pentru că, iarăşi, două planuri au fost confundate: cel al realităţii şi cel al conţinutului de idei din operele „clasicilor marxism-leninismului".

Pelerinajul obligatoriu la Marx, Engels şi Lenin nu a diferit prin nimic faţă de scolastica medievală. Citaţi pînă la saturaţie, cei trei autori au sfirşit prin a fi complet compromişi, încă din timpul socialismului real, pentru ca „după" să devină, pentru spaţiul fostului regim totalitar, autori de necitit. Şi, ce ironie, marxismul era, la origine, o filosofie protestatară, netributară nici unei autorităţi; se ştie că tînărul Marx, în calitate de ziarist, sancţiona cu promptitudine toate erorile de argumentaţie, orice confuzie Între planul realităţii şi cel al discursului autoritar. De exemplu, cenzura prusiană a presei, care recomanda „modestie" în cercetarea adevărului – ştim că apelul la modestie este o componentă obligatorie a sofismului *ad verecundiam* ., îl făcea să izbucnească sarcastic: „Voi nu cereţi trandafirului să răspîndească aceeaşi mireasmă ca violeta, dar bogăţiei celei mai mari, spiritului, îi pretindeţi să aibă *un singurfel* de manifestare? Eu sînt umorist, dar legea îmi ordonă să scriu serios. Eu sînt îndrăzneţ, dar legea îmi ordonă ca stilul meu să fie modest. *Cenuşiu pefond cenuşiu* – iată singura culoare îngăduită libertăţii. [, ..] Esenţa spiritului este totdeauna *adevărul însuşi;* şi ce-i impuneţi voi ca esenţă? *Modestia.* L ..] modestia geniului L ..] constă [, ..] în a vorbi cu accentul propriu lucrului şi în dialectul esenţei lui. Ea constă în a uita atît modestia, cît şi lipsa de modestie şi a distinge lucrul însuşi. L .J Modestia generală a spiritului este raţiunea, acea libertate universală care se comportă faţă de *fiecare natură*

potrivit *caractentlui esenţial* al acesteia” [225].

Atunci cînd sofismul *ad verecundiam* este diagnosticat la scara unei întregi culturi, cauza lui trebuie căutată mai ales în mecanismele ideologice şi de represiune ale societăţii respective, iar nu în mecanismele logice ale celor care i se supun. Din acest punct de vedere, sofismul *ad verecundiam* poate fi socotit o maladie *iatrogenă*a spiritului, a culturii (adică o boală malignă indusă prin căile oculte ale puterii şi ale cenzurii, tot aşa cum unele boli sînt induse de medic ori de medicamente rău dozate). Termenul *iatrogenie* (care presupune, conform *Dicţionantliti de neologisme,* „producere a unei boli de un medicament prescris, luat în doze prea mari sau timp prea îndelungat”) mi se pare cu multe valenţe şi cred că ar putea fi împrumutat de disciplinele sociale (de sociologia opiniei publice, de pildă) şi, după cum sugerează exemplele de mai sus, şi de logică. În orice epocă, supunerea la *idolii teatrului,* despre care Bacon nota cu descu- rajantă clarviziune că „sînt mulţi şi probabil vor fi încă mult mai mulţi”[226], stînjeneşte, dacă nu chiar sufocă adevărul şi căutarea lui; nu întîmplător, articolul despre autoritate din *Enciclopedia francezăîi* compară pe cei supuşi acestui paralogism ,,cu nişte orbi care merg călăuziţi de alţii”[227]; într-adevăr, bruegeliana *Parabolă a orbilor* este emblema ideală a acestui pseudora- ţionament. Soluţia propusă

225 Karl Marx, „Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană” *(1842),* în Idem şi Friedrich Engels, *Opere,* I, Bucureşti, Edihira de Stat pentru Literatură Politică, *1957,* pp. 5-7 (în continuare: *Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiana).*

226 Bacon, *Noul Organon,* p. 51.

227 ***, *Enciclopediafranceză sau dicţionaml raţional al ştiinţelor, artelor şi meseriilor,* texte alese, traducere şi note de Virginia Şerbănescu, prefaţă şi tabel cronologic de Paul Cornea, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, pp. 43-45, col. „Biblioteca pentru toţi”.

atît de Bacon, cît şi de *Enciclopedia franceză* este pe cît de fermă, pe atît de solemnă: să renunţăm la *idoli,* să ne purificăm intelectul de autorităţi şi de prejudecăţi, oricare ar fi sursa lor. Sau, cum spunea şi Marx, adevărul se obţine prin libera cercetare ce se modifică „după obiect", iar nu prin recursul la „modestie", întrucît aceasta înseamnă a încălca atît drepturile subiectului cunoscător, cît şi natura obiectului de cunoscut: „Voi încălcaţi deci atît drepturile obiectului, cît şi pe acelea ale subiectului. Înţelegeţi adevărul în mod abstract şi faceţi din spirit un *judecător de instntcţie* care îl înregistrează pur şi simplu"[228]. La noi, de exemplu, „tratamentul" intensiv cu Marx, vreme de aproape o jumătate de secol – şi, mai mult, cu un Marx trecut prin filtrul leninist al apetitului de putere –, a fost atît de nociv, încît se poate prevedea o îndelungată reacţie de respingere chiar şi a numelui său.

Argumentul vechimii (unui autor, unei cărţi sau autoritatea vîrstei şi a experienţei) ori prejudecata faţă de autoritatea epocilor, cum îl numea Kant, nu poate fi total separat de *argumentum ad verecundiam,* ele împletindu-se; „cine jură, jură pe ce e mai respectabil, şi mai respectabil e ceea ce e mai vechi"[229], constata încă Aristotel. Cred că ticul recurgerii la afirmaţiile vechi are o cauză psihologică pe care n-o conştientizăm decît arareori: şi anume, în mod inconştient, noi presupunem că autorii vechi şi cărţile sau textele vechi deţin o cunoaştere *originară* a lumii, o cunoaştere *directă,* eventual obţinută prin revelaţie. Autoritatea vechimii se dovedeşte astfel a fi o manifestare desacralizată şi inconştientă a *mitului originilor,* iar a căuta ce s-a spus *la început* despre ceva echivalează cu a căuta *arhetipul originar* care dă contururile şi forma unei acţiuni.

În Ţara Minunilor, Lewis Carroll întrebuinţează

228 Marx, *Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura pmsiană,* p. 8.

229 Aristotel, *Metafizica,* I, 3, 983 b, p. 59.

vechimea în mod parodic: astfel, ca să apere dreptul Pisicii de Cheshire de-a rînji la Rege, Alisa improvizează cu promptitudine că „orice pisică se poate uita la un rege. Am citit asta într-o carte, nu mai ştiu în care". Apelul la tradiţie, la vechimea unei idei sau a unui obicei este de asemenea frecvent; mecanismul lui, descris de Francis Bacon şi de John Locke, este foarte simplu:

> se socoteşte drept obrăznicie din partea cuiva ca el să-şi formeze o opinie şi să-i rămînă credincios împotriva curentului obişnuit din vechime[230].

În prefaţa sa la *Tratat* asi *ipra „vidi di d,* Pascal protesta împotriva acestei forme de „respect que l'on porte à l'antiquité" şi care a ajuns „aujourd'hui à tel point, dans la matière où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées et des mystères même de ses obscurités; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons"[231]\

Făcînd apel la raţiunea naturală, în aceeaşi epocă Descartes ataca paralogismul vechimii şi pe aceia care „ne croient qu'aux livres anciens''[232]. Marx însuşi nota undeva că „tradiţiile tuturor generaţiilor moarte apasă ca un coşmar asupra minţii celor vii", care nu se pot lepăda uşor de „superstiţioasa venerare a trecutului''. Havstad din *Un duşman al popomlui* apelează, de pildă, nu numai la paralogismul majorităţii, ci şi la acela al

230 Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* II, p. 296.

231 Biaise Pascal, „Préface pour le Traité du vide", în Idem, *Œuvres complètes,* texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, p. 529, col. „Bibliothèque de la Pléiade". Vezi şi Pascal, „De l'autorité en matière de philosophie", în Arnauld et Nicole, *L'art de Penser ou Logique de Port-Royal,* p. 368.

232 René Descartes, *Discours de la méthode,* précédé de *Descartes inutile et incertain* par Jean-François Revel, Paris, Le Livre de Poche, 1973, p. 181.

vechimii: „Marea majoritate liberală a poporului face acest lucru tocmai fiindcă e destul de chibzuită ca să aibă încredere în adevărurile sigure şi recunoscute [, .. 1 adevărurile vechi [.. 1 cu care trăim noi". *În extremis,* argumentul vechimii devine argument al vîrstei şi experienţei vorbitorului: „Sînt mai în vîrstă decît tine, aşa că ştiu mai bine", spune Alisa.

Am constatat că la invocarea vechimii se răspunde, de regulă, tot sofistic, prin *argumentul noului,* pe care îl putem reduce la formula: „pentru că e mai nou, e adevărat; pentru că e nou, e mai bun". În jocul de forţe vechi-nou, vechiul este identificat, schematic, cu „adevărurile îngrozitor de zdrenţuite", deci cu falsul, cu nonvaloarea, iar noul, cu adevărul, cu pozitivul, cu valoarea. Uneori, intenţia polemică în numele noului e inclusă chiar în titlu: *Noul Organon. Argumentum ad novum* e, desigur, tot un pseudoraţionament, căci nu tot ce e nou e şi mai bun sau mai adevărat, după cum nu tot ce e vechi e neapărat rău şi de aruncat. Aşa cum observa şi Socrate în discuţia cu Alcibiade, nu e necesar să înlocuieşti o dovadă veche şi corectă „cu un argument nou-nouţ şi neatins"[233], fiindcă demonstraţiile, dacă sînt corecte material şi formal, nu se uzează. În dispută, opozanţii uită în general acest principiu elementar, astfel încît *sofismul vechimii* şi cel al *noului* stau faţă în faţă, ireconciliabile, dar complementare.

De pildă, cred că LL. Caragiale atinge desăvîrşirea în mînuirea ludică a sofismelor în duelul sofistic pe care îl compune din *sofismul vechimii* şi *sofismul noului.* Astfel, discursul lui Farfuridi, aşa tautologic şi dezlînat cum este, stă sub semnul *autorităţii vechimii* şi al invocării istoriei:

> După ce am vorbit dar din punctul de vedere istoric L .. l. La anul una-mie-opt-sute-două-zeci-şi-unu ... fix L .. l. Cînd zicem dar 64, zicem plebicist, cînd zicem plebicist, zicem 64

233 Platon, *Alcibiade,* 113 e, p. 109.

L .. 1 precum la 21, daţi-mi voie L .. 1 la 48, la 34, la 54, la 64, la 74 ...

Dimpotrivă, Caţavencu va respinge argumentul vechimii:

> Voi dascălii sunteţi băieţi buni, dar aveţi un cusur mare: cum vă vorbeşte cineva de istorie, s-a isprăvit, are dreptate. [, ..] Ce istorie? Apoi, dacă e vorba de istorie, apoi ce tenvaţă istoria mai întîi şi-ntîi?

Dar îl respinge „lătrător" în numele paralogismului complementar, *ad noviim:*

> Progresul, stimabile, progresul!; Eu sunt candidatul grupului tînăr, inteligent şi independent. .. ; Fraţilor [. .] în aceste momente solemne... mă gîndesc... la ţărişoara mea... la România... la progresul ei!... la viitorul ei... Mi s-a făcut imputarea că sunt foarte, că sunt prea, că sunt ultraprogresist. .. că sunt liber-schimbist. .. că voi progresul cu orice preţ... Da, da, da, de trei ori da!

Bineînţeles, aceşti retori de provincie se supun perfect observaţiei aristotelice că una gîndesc şi alta declară; Caragiale, regizor genial al moftului sofistic, a creat un echilibru perfect între cele două discursuri; este un adevărat duet sofistic, bine cumpănit, şi prin aceasta reductibil în final la vorbirea tautologică pură.

Sofismul antiautorităţii sau al autorităţilor negative poate fi identificat, de asemenea, în toate epocile istorice. *Antiautoritatea* ar fi personalitatea, autorul, cartea compromise fie prin acte publice, fie prin citare pînă la saturaţie. Antiautorităţile sînt aureolate de un halou negativ, de compromitere şi respingere; pierzÎnduşi credibilitatea, ele nu sînt luate în consideraţie nici atunci cînd spun ceva adevărat. De pildă, pentru Francis Bacon, Aristotel era atît de compromis de scolastica medievală, încît nu-i mai putea găsi nici un merit. Ritualuri purificatoare similare, de respingere în bloc a unei opere sau a unui autor se repetă mereu, În fiecare

epocă şi în fiecare cultură; dau un singur exemplu, sub forma unei întrebări: cîte decenii vor trebui oare să treacă pînă cînd îl vom reciti detaşat pe Beniuc şi-i vom recepta iarăşi cele cîteva zeci de poeme fru moase de dragoste pe care le-a scris? Sau: Céline a fost multă vreme „uitat" de literatura franceză din cauza colaboraţionismului său; Borges, se zice, n-ar fi luat Nobelul din cauza unui premiu primit din mîna lui Pinochet. Sau Marx, autoritatea filosofică oficială din anii socialismului real românesc, a funcţionat simultan, pentru mulţi intelectuali, ca o veritabilă antiautoritate, ca un autor care nu trebuie nici citit, nici citat. Aici e vorba tot despre un efect de autoritate, dar negativă; e aura neagră ce compromite, prin mecanisme ce ar putea fi elucidate sociologic, valoarea reală a unor opere.

Un exemplu de raţionament prin antiautoritate este următoarea întîmplare din istoria lacedemonienilor, consemnată în *Nopţile atice:* avînd de luat o hotărîre importantă, poporul lacedemonian a primit cea mai bună soluţie de la un om pe cît de deştept, pe atît de compromis moral; iar un fruntaş al spartanilor s-a opus ca hotărîrea să fie folosită, motivînd: „Ce siguranţă şi ce nădejde putem avea că statul nostru va fi puternic şi neînvins în viitor, dacă ne folosim de sfaturile unor oameni cu un astfel de trecut? Chiar dacă părerea e bună şi cinstită, să nu îngăduim să fie pătată de necinstea autorului ei". În consecinţă, au ales un om, deşi modest ca intelect, cinstit, l-au pus să spună cu gura lui ideea salvatoare, pe care au adoptat-o sub numele lui.

b.7. *Ignoratio elenchi ad bominem,* subspecia *ah invidia,* este paralogismul care încearcă, „sub pretextul apărării adevărului, să stîrnească ură activă împotriva părerilor altora sau să-i compromită pe nedrept',[234]; după aceeaşi sursă, originea sofismului s-ar afla la luministul

234 ***, *Dicţionar defilozofie,* Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 707.

Christian Wolff. Ca la celelalte sofisme, întrebuinţarea paralogismului precedă teoretizarea lui, aşa că nu este de mirare că poate fi citit în *Odiseea.* De exemplu, nimfa Calipso îi acuză pe olimpieni c-ar fi ordonat repatrierea lui Odiseu numai şi numai din invidie faţă de fericirea ei:

> Ah, cruzi sînteţi, pizmaşi fără potrivă,
> Voi, zeilor ce nu lăsaţi din pizmă Pe zîne a-şi lua de soţ pe-oricare Bărbat ce-l pot alege din iubire!

Completat cu substratul psihologic resentimentar' argumentul relativ la invidie capătă şi mai multă pregnanţă în versiunea romanescă a lui Eyvind Johnson, din *Răcoarea ţărmurilor™[9];* pentru fiica lui Atlas, faptul că zeii i-l iau pe Ulise nu poate avea nici o altă explicaţie decît invidia faţă de marea lor fericire de îndrăgostiţi: ,,O, voi ce vă credeţi mai presus de alţi zei, voi atotputernicilor, pizmaşilor! ... nu pricepeţi o iotă! Mă pizmuiţi pentru orice! ... Eram foarte fericiţi, de asta garantez eu".

Tot în sensul de *argumentum ah invidia* trebuie să înţelegem, cred, remarca lui Platon, din *Gorgias,* că disputele retorilor profesionişti se încheiau, adesea, într-o ploaie de insulte şi ocări. Alături de paralogismele relative la ignoranţă şi la prostie, sofismul invidiei trebuie socotit aşadar echivalentul logic al *ariei calomniei.*

*

B.4. *Fallacia petitionis principii* sau cercul vicios, bogat comentat în *Analitica primă™[0]* şi în *Topica™* şi reluat succint în *Respingerile sofistice,* este un frumos sofism al demonstraţiei silogistice circulare. Aşa cum argumentează şi numele, cercul vicios poate fi identificat acolo unde premisele postulează, mascat, concluzia la care abia urmează să se ajungă, teza ce trebuie ea însăşi demonstrată sau explicată. După locul în care se află

eroarea, cercul vicios are două mari variante: *petitio principii* sau *idem per idem,* dacă „greşeala se află în concluzie", şi *petitio de contrarii* sau *petitio contrariontm,* dacă cele două premise postulează o contradicţie. În *Topica,* Stagiritul a arătat cele cinci trucuri prin care se poate ascunde concluzia în premise: cînd postulăm, prin sinonime, ceea ce ar trebui dovedit; cînd postulăm în sens universal o teză ce trebuie dovedită în sens particular; cînd luăm în sens particular ceea ce e de demonstrat [235] [236] [237] în sens universal; cînd se postulează problema divizată şi, în sfîrşit, cînd din două lucruri care se presupun necesar unul pe altul noi postulăm unul. Buna cunoaştere a mecanismului cercului vicios nu l-a împiedicat însă pe Aristotel însuşi să cadă în această capcană; speculaţia lui din *Fizica* şi din *Despre cer,* cum că „Pămîntul are o greutate, iar greutatea rămîne în centru, aşadar Pămîntul în centru"[238], este, aşa cum observa Galilei, în cerc vicios; raţionamentul a stat la temelia geocentrismului, conform unei argumentări în care concluzia este presupusă în premisa majoră, şi încă într-o majoră obţinută printr-o extrapolare nedemonstrată: „Natura lucrurilor grele este să tindă spre centrul lumii. [. . .] or, experienţa ne arată că lucrurile grele tind spre centrul Pămîntului [. . .]; deci

235 Eyvind Johnson, *Răcoarea ţărmurilor,* în româneşte de Ion I. lancu, Bucureşti, Editura Univers, 1983.

236 Aristotel, „Analitica primă", în Idem, *Organon,* II, traducere şi studiu introductiv de Mircea Florian, note de Dan Bădărău şi Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1958, II, 16 (în continuare: *Analitica primei).*

237 Aristotel, *Topica,* cartea a VIII-a, 13.

238 Aristotel, *Fizica,* traducere şi note de N.I. Barbu, studiu introductiv, note şi indice tematic de Pavel Apostol, studiu analitic asupra „Fizicii" şi note de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, III, 205 b, p. 72. Argumentarea este reluată în cartea a patra a lucrării *Despre cer*.

centrul Pământului este centrul lumii” [239].

Iată pentru început un cerc vicios[240] [241] uşor de depistat, ce îmbracă forma *dialelei:* „familia e patria cea mică, precum patria e familia cea mare”, anunţă cu aplomb Rică Venturiano; la fel, o localizare din *Introducerea în filosofie* a lui David: „— Unde se află Platon? — Acolo unde se află Dion. — Dar Dion unde se află? — Acolo unde se află Platon”; iar pe acelaşi tipic, definiţiile: „filosofia este medicina sufletelor, iar medicina este filosofia trupurilor”i[3]'; sau definiţiile atribuite de Lucian din Samosata lui Heraclit, care, întrebat ce sînt oamenii, a răspuns „zei muritori”, iar la întrebarea ce sînt zeii, i-a numit „oameni nemuritori”’[56]; şi, de ce nu, dialela ideologică a lui Nae Ionescu: „Suntem, ca atare, ortodocşi pentru că suntem români, şi suntem români pentru că sîntem ortodocşi”’[37]. La fel, Alisa, dorind să evite o ceartă cu Coco-Cocou, schimbă subiectul şi-l întreabă: „De ce staţi singur aici, afară?”; i se răspunde: „Cum aşa, păi fiindcă nu e nimenea cu mine! Ce, credeai că n-o să ştiu să răspund la asta?”. De fapt, personajul nici nu răspunde la ce a fost întrebat, căci folosirea unei expresii sinonime Ca fi singur = a nu fi cu nimeni) face ca explicaţia să bată pasul pe loc. Mai trebuie să observăm subtilitatea logică a lui Lewis Carroll: punînd întrebarea, Alisa voia să evite o discuţie în contradictoriu; ei bine, răspunsul prin *dialelă* al oului Coco-Cocou nu numai că evită contradicţiile, ci duce de-a dreptul la *tautologie.*

---

239 *Apud* Arnauld et Nicole, *L’artdePenser ou Logique dePort-Royal,* p. 220. Vezi şi comentariul lui Andrei Marga, *Argumentarea,* Cluj-Napoca, Editura Fundaţiei Studiilor Europene, 2006, p. 340.

240 Cercul vicios este cunoscut sub următoarea terminologie cvasi- sinonimă: *circulus vitiosus, circulus in probanto, circulus in demonstrando, idem per idem, petitio principii, petitio de contrarii, petitio contrariorum* şi *dialela.*

241 David, *Introducere Înfilosofie,* p. 31.

O altă eroare *petitioprincipii* se conturează în timpul „crizei de identitate" a Alisei, care, din pricina succesivelor schimbări de dimensiune, nu mai ştie cine este ea însăşi (în legătură cu această peripeţie, vezi şi *paradoxul identităţii);* „Cine sînt atuncea?", se chestionează Alisa; comparîndu-se cu alte fetiţe şi conchizînd că ea nu e nici Ada, nici Mabel, se întreabă iarăşi, în cerc vicios, „cine sînt?". Or, la un moment dat, întrebarea vine din exterior, de la imposibilul Domn Omidă: „Da' dumneata cine eşti?", şi-atunci Alisa este silită să recunoască: „în clipa de faţă nu prea ştiu, domnule, cine sînt". În plus, încercînd să-şi convingă interlocutorul că atîtea metamorfoze sînt din cale-afară de stranii – să nu uităm că omizile se metamorfozează ele însele în crisalide şi fluturi, deci Alisa vorbeşte, ca întotdeauna în călătoriile ei, de funie în casa spînzuratului! –, ea uită că nu mai ştie cine este ea şi vorbeşte, spontan, în numele său: „De, poate că dumneavoastră simţiţi altfel decît *mine...* tot ce ştiu e că *mie* mi s-ar părea foarte ciudat", rosteşte cu importanţă fetiţa, ceea ce provoacă replica-ghilotină a Domnului Omidă: „Dumitale! ... Da' cine eşti dumneata?". Ceea ce, evident, Închide [242] [243] şi cel de-al doilea cerc vicios, readucînd „dezbaterea" exact la punctul de plecare.

Un spectaculos şi dublu *circulus in demonstrando* face Pisica din Cheshire:

— Toţi sîntem nebuni de-aici. Şi eu sînt nebună. Şi tu eşti nebună.

— De unde ştii că sînt nebună? întrebă Alisa.

— Trebuie să fi – zise Pisica altfel ce-ai căuta pe-aici?

---

242 Lucian din Samosata, „Vit. auct.", 14, în *Filosofia greacăpînă la Platou,* I, 2, pp. 349-350.

243 Nae Ionescu, *Roza vuiturilor, 1926-1933,* culegere îngrijită de Mircea Eliade, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1937, p. 205.

În primul rînd, Pisica dovedeşte o afirmaţie universală (toţi sînt nebuni aici) prin două particulare (Eu sînt nebună, Tu eşti. ..), producînd o *petitioprincipii* de la particular spre universal (ordinea răsturnată a silogismului, cu concluzia pe primul loc şi abia apoi premisele, nu trebuie să ne inducă în eroare); iar cînd Alisa îi cere dovada că ar fi ea nebună, Pisica raţionează invers, de la universal spre particular: Toţi sînt nebuni pe-aici, Alisa e aici, Alisa e nebună; ceea ce era de dovedit în sens particular e postulat în sens universal. În numai trei replici, Lewis Carroll concentrează două *petitio principii,* realizate în două modalităţi diferite. Suprapunerea vicioasă a concluziei şi a premisei este flagrantă; dacă alte paralogisme îşi împătresc în mod mascat termenii, silogismele de forma *petitio principii,* dimpotrivă, îi reduc la doi, ceea ce reprezintă încălcarea legii silogisticii care pretinde ca numărul termenilor să fie trei şi numai trei. Acest dialog din Ţara Minunilor e un paralogism complex, viciat şi de *fallacia consequentis,* căci între *a fi aici* şi *a fi nebun* nu există o legătură necesară. Ca voce a logicii în ţara sofismelor, Alisa „nu fu deloc convinsă că asta era o dovadă" şi îşi continuă cercetările, prilejuindu-i Pisicii trecerea de la cercul vicios la alte sofisme, cum e de pildă *accidentul* combinat cu *dialela:*

> — Şi de unde ştii că tu eşti nebună?
> — Păi, mai întîi de toate, cîinele e nebun? Nu e, aşa zic. Aşa-i? [... 1 cîinele miriie cind se supără şi dă din coada cind se bucură. Da eu mîrîi cînd mă bucur şi dau din coadă cînd mă supăr. Aşa că sînt nebună.

Alisa n-a contrazis-o şi, din păcate, nici n-a completat-o; căci pornind de la premisa pisicească „Eu sînt nebună", ea ar fi putut construi un paradox similar *paradoxului mincinosului* (vezi *paradoxele),* care scurtcircuitează raţiunea prin propoziţia „Eu mint". Aşa

cum despre mincinos nu ştim dacă prin această declaraţie minte sau spune adevărul, nici despre un nebun care se autodeclară nebun nu ştim dacă, în acel moment, este sănătos sau bolnav, raţional sau nebun. Dacă socotim enunţul „sînt nebun" fals, ar însemna că autorul lui nu are raţiune, deci e nebun, deci propoziţia e adevărată; şi viceversa, dacă socotim acest enunţ drept adevărat, rezultă că recunoaştem în acel moment pacientului o anumită raţiune, deci că el nu e nebun, şi atunci propoziţia lui e falsă. Alisa n-a construit acest posibil paradox, care, ca *Pseudomenos,* trădează caracterul problematic al minţii umane şi, de asemenea, al logicii înseşi. Căci logica „te fereşte, în cazuri normale, să ajungi la contrazicere, dar în cazuri de excepţie te conduce ea însăşi la paradox. Un paradox este o contrariere a opiniei comune, contrariere adesea nu lipsită de temei şi exprimată într-o contrazicere logică"[244] [245]. Acest caracter problematic, adică lipsa de fundamente a logicii înseşi, îl făcea pe Russell să exclame: „Blestemată logică!", ceea ce, comentează Wittgenstein, „exprima *în întregime* ceea ce resimţeam reflectînd asupra problemelor logice: adică enorma dificultate, duritatea şi caracterul lor *lunecos"*[ii9]. Altfel spus, spaţiul de securitate al logicii (pe care în mod curent noi o socotim mijloc universal de testare a corectitudinii formale a operaţiunilor cognitive) este limitat, iar apropierea de graniţele ei şi căutarea temeiurilor ei scot în relief nu temeiurile logicii, ci vulnerabilitatea acesteia şi imposibilitatea ei de a exprima întotdeauna clar în limbaj anumite situaţii, aşadar caracterul ei intrinsec „lunecos".

244 Sorin Vieru, „Paradoxuri şi oglindiri", în *Viaţa românească,* anul ^^^WI, nr. 6, iun. 1991, p. 85 (în continuare: *Paradoxuri şi oglindiri).*

245 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen,* Oxford, 1984, în *Secolul 20,* nr. 325-327, traducere de Ştefan Aug. Doinaş, p. 186.

Un discurs în formă de cerc vicios – şi care de asemenea pune în evidenţă limitele logicii – aparţine Logicianului din *Rinocerii.* Problema de rezolvat este: cîţi rinoceri au trecut, unul singur de două ori sau doi rinoceri diferiţi, iar dacă erau doi, ce fel de rinoceri erau, cu un corn sau cu două, africani sau asiatici? După un lung expozeu ce anunţă alternativa şi enumeră toate combinaţiile posibile, Logicianul „profesionist" (sub a cărui vizieră îl identificăm pe Nae Tonescu^[0]) conchide: „Dacă aţi putea dovedi că aţi văzut pentru prima dată un rinocer cu un corn, fie el asiatic sau african... iar a doua oară un rinocer cu două coarne... fie el, n-are importanţă, african sau asiatic ... în acest caz, am putea conchide că avem de a face cu doi rinoceri diferiţi, căci este puţin probabil ca un al doilea corn să poată creşte în cîteva minute, în mod vizibil, pe nasul unui rinocer... aceasta ar face dintr-un rinocer asiatic sau african... un rinocer african sau asiatic... Or, aceasta nu este posibil potrivit legilor logicii, aceeaşi fiinţă neputînd să se fi născut în două locuri deodată". Prolixa pseudoconcluzie a Logicianului nu este decît o repetare mai barocă a premiselor, deci un cerc vicios de mari dimensiuni, o demonstraţie care nu demonstrează nimic. „Să postulezi chestiunea iniţială şi să admiţi în acelaşi timp că o şi ai [că ai demonstrat-ol, însea^ă nedemonstrarea problemei propuse", obiecta Aristotel; „mi se pare limpede, dar asta nu rezolvă problema", observă aristotelic unul dintre spectatorii Logicianului. Iar modelul real al personajului, de meserie chiar profesor de logică, şi anume Nae lonescu, „rezolva" o problemă similară în acelaşi fel: „Dacă voi vedea doi negri pe stradă, unul astăzi şi unul mîine, niciodată nu voi şti dacă este acelaşi negru sau sînt doi negri deosebiţi"[246] [247]; e drept că Nae

246 Vezi Marta Petreu, „Singurul rinocer cu pălărie", în Idem, *lonescu în ţara tatălui,* ediţia a treia revăzută şi adăugită, Iaşi, Editura Polirom, 2012.

247 Nae lonescu, *Istoria logicii,* p. 12.

lonescu îşi motivează ceva mai bine concluzia, deoarece arată că la început noi percepem ceea ce este „caracteristic şi general" şi abia apoi „obiectul însuşi", detaliile particulare.

Dar, aşa cum sub frivolitatea cercului vicios al identităţii Alisei putem să identificăm o problemă mai gravă – chestiunea filosofică a identităţii în cadrele devenirii –, şi sub discursul pedant şi uscat al Logicianului din *Rinocerii* poate fi depistată o problemă mai generală: aceea a virtuţilor cognitive şi a valenţelor demonstrative *limitate* pe care le are logica, ceea ce justifică uneori luarea ei în derîdere.

*

B.5. *Fallacia consequentis* este sofismul de raţionare în care, „fiindcă ceva urmează necesar altceva, presupunem că, şi dacă este dat ultimul, urmează cu necesitate primul"[248] [249]. Un exemplu aristotelic clarifică forma abstractă a definiţiei: „fiindcă în urma ploii pămîntul devine umed, credem că, ori de cîte ori pămîntul este umed, a plouat"; or, pămîntul poate fi umed şi din alte motive, *consecvenţa* – umezeala, în acest exemplu – nu e cauzată doar de *antecedentul* ploaie. Paralogismul *fallacia consequentis* – frecvent în vorbirea cotidiană, datorită grabei cu care explicăm diferite fenomene – este asemănător, pînă la confuzie, *sofismului accidentului:* Aristotel însuşi a observat că „paralogismele care se sprijină pe consecvent sînt'O rammificaţie a celor care se sprijină pe accident"^[3], amîndouă bazîndu-se pe generalizarea nejustificată a unei proprietăţi. Una dintre dramaticele peripeţii ale Alisei în lumea fabuloasă a minunilor îi prilejuieşte eroinei un dublu raţionament de acest tip: căzînd într-o baltă de apă sărată, Alisa crede că „nimerise cumva în

248 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 5, 167 b, p. 283.
249 *Ibidem,* 6, 168 b, p. 290.

mare", fiindcă apa sărată este un atribut – un consecvent, ar zice Aristotel – al mării; în al doilea rînd, ea, care fusese o singură dată la mare şi credea că „oriunde te-ai duce, pe litoralul Angliei, dai de nişte cabine de baie pe plajă, de cîţiva copii care se joacă în nisip cu lopeţile de lemn, şi-apoi de un şir de vile de locuit, iar îndărătul lor se află întotdeauna o gară", trage concluzia că „atunci pot să mă întorc cu trenul". Greşeala Alisei rezultă, ca toate erorile de acest fel, „din opiniile care se reazemă pe percepţii"[250] [251], şi încă pe cele ale unei *unice* experienţe, deci pe o inducţie pripită; or, nu e necesar ca la mare să fie şi tren, după cum nu este obligatoriu ca apa sărată să fie marea: ea poate fi, mai ales în lumea de basm suprarealist a Minunilor, balta de lacrimi pe care le vărsase Alisa pe cînd era „înaltă de vreo nouă picioare" ...

Tot pe sofismul consecventului se bazează următoarea istorie ingenioasă relatată de Plutarh şi reluată de Montaigne în *Eseuri^:* tiranul Siracuzei, Dionisie, a fost învăţat de un străin misterios cum să evite uneltirile şi să-şi salveze tronul: „Străinul îi spusese că nu e alta [ştiinţă] decît să dea poruncă să i se înmîneze un talant şi să se laude între toţi că el i-a spus o uimitoare taină. Dionisie găsi bună această născocire şi puse să i se numere şase sute de galbeni. Avea chip de adevăr, că sfaturile unui necunoscut fuseseră de mare preţ, ca să i se jertfească o sumă atît de însemnată". Să simplificăm relaţiile, pentru a putea urmări şiretlicul sofistic: străinul anunţă că va da regelui ştiinţa citirii gîndurilor (antecedent), în schimbul unei sume foarte mari de bani (consecvent). Or, pentru curteni apare consecventul, căci străinului îi este plătită marea sumă pretinsă; concluzia tuturor e că, din moment ce există consecventul, există şi

250 *Ibidem,* 5, 167 b, p. 283.

251 Michel de Montaigne, *Eseuri,* I, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, cartea I, p. 124.

antecedentul, că, dacă s-au plătit bani mulţi pentru o taină, există şi taina ce îl va face pe tiran invulnerabil. Acest străvechi sofism va căpăta o mai mare strălucire şi forţă persuasivă în versiunea dilematică a lui Villiers de l'Isle-Adam; în *Aventura lui Tse-i-la,* un tînăr sofist, de o „subtilitate aproape divină", îi propune unui tiran, în public, următoarea dilemă: „Dacă îţi voi spune taina citirii gîndurilor, mă răsplăteşti, iar dacă nu ţi-o spun, mă omori"; între patru ochi, sofistul, inversînd ingenios raporturile dintre antecedenţi şi consecvenţi, se justifică: „Dacă mă răsplăteşti, Înseamnă că ţi-am vîndut taina citirii uneltirilor, deci lumea te va crede invulnerabil; iar dacă mă omori, înseamnă că nu există o asemenea taină, deci moartea mea va aduce după ea moartea ta,'[252]. Sofiştii în sensul restrîns al cuvîntului, personajele lui Plutarh, Montaigne şi Villiers de l'Isle-Adam, se îmbogăţesc de pe urma mînuirii subtile a acestei *fallacia conseqi tentis.*

*

B.6. *Sofismul a lua drept cauză ce nu e cauză,* numit în latină *non causa pro causa,* este explicitat chiar prin numele lui. Subspeciile acestei erori sînt: *falsae causae,* sau a explica un lucru prin ceva ce nu e cauza lui; *post boc, ergopropter boc,* adică după un lucru, deci din cauza acelui lucru; *cum boc, ergo propterboc,* sau odată cu un lucru, deci din cauza acelui lucru; *sine boc, ergo propter boc,* sau din lipsa unui lucru, deci din cauza acelui lucru; *non sequitur,* sau raţionamentul în care concluzia nu decurge cu adevărat din premisele existente; eroarea *negării antecedentului,* adică pseudoraţionamentul în care dacă A-B, se consideră că

252 Auguste de Villiers de l'Isle-Adam, „Aventura lui Tse-i-la", în Idem, *Povestiri crndeşi insolie,* traducere, prefarâ, tabel cronologic de Alexandru George, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, col. „Biblioteca pentru toţi".

negarea lui A, non-A, implică non-B.

O*falsă cat tză* dusă la absurd enunţă D-na Smith din *Englezeşte fără profesor* a lui Ionescu: „eu mă gîndesc la nevasta lui [Bobby Watson]. O chema ca pe el: Bobby. *Fiindcă aveau acelaşi nume, cînd îi vedeai împreună nu puteai şti care este el şi care este ea.* Numai după ce-a murit el s-a putut face deosebirea". Un alt exemplu, copilăresc, ne oferă Alisa: „Cînd voi fi eu Ducesă ... în bucătăria mea nici n-o să existe piper. Supa e foarte bună şi fără el. Poate că piperul îi face pe oameni atît de iuţi la mînie... iar oţetul îi face acri, muşeţelul – amari şi. .. şi bomboanele, dulciurile de tot felul îi fac pe copii să fie blînzi şi buni. Ce bine-ar fi să ştie asta toată lumea; desigur că atunci n-ar mai fi zgîrciţi cu dulciurile" . O altă „cauză", geamănă cu explicaţia geocentrismului la Aristotel, descoperă Cavalerul Alb din Oglindă: „Motivul pentru care cade părul e că atîrnă *în jos;* ştii foarte bine că nimic nu cade în sus ..."; pseudo- raţionamentul său îmbracă, după cum se poate observa, şi forma *dialelei,* a cercului vicios, deoarece explică o noţiune (a cădea) prin expresia cvasipleonastică „atîrnă în jos"; deşi nu mai ţine de sofismul cauzei false, merită să transcriem şi remediul pleşuviei: „Întîi iei un băţ drept. .. După aceea pui părul să se caţăre pe el – ca un lăstar de păr pe-un arac" ; să notăm că dacă tratamentul ar reuşi, paradoxul megaric *al pleşuvului* (vezi *paradoxele)* şi-ar pierde întotdeauna justificarea empirică... În lumea absurd-paradiziacă a Oglinzii, florile nu se tem să stea singure în grădină, deoarece crengile salciei, sunînd „cu fiecare ram: «Ham! Ram!»„, fac „pe cîinele de pază"; florile sînt şi vorbitoare, mister explicabil prin faptul că „stratul e foarte tare"; dacă „straturile – adică paturile" sînt moi, florile somnolează şi nu mai pot vorbi. Aceste două explicaţii cauzale, prima de forma *cum boc, ergopropter boc,* a doua *sine boc, ergopropter boc,* îi par Alisei „foarte rezonabile", îmbogăţindu-i cunoştinţele cu care „se cam fălea". Un sofism de forma „odată cu un lucru,

deci din cauza lui" este dezvăluit de Saint-Exupéry în *Micul prinţ;* el spune istorioara unui „astronom turc" care, făcînd o mare descoperire, nu a fost crezut „din pricina costumului său" turcesc; iar ca să fie crezut, astronomul ,,îşi refăcu demonstraţia", dar „îmbrăcat într-o haină foarte elegantă. Şi de data asta toată lumea îi dădu crezare" [253].

O frumoasă explicaţie de forma „odată cu un lucru ..." se află în *Nopţile atice* şi lămureşte de ce poartă oamenii inelul pe inelarul mîinii stîngi: „la disecţia corpurilor omeneşti... s-a descoperit un nerv foarte subţire, care porneşte de la degetul despre care am vorbit şi ajunge la inima omului". La fel de „ştiinţifică" e explicaţia pe care i-o oferă lui Bacalbaşa directorul său de pension: elevilor din pension nu li se dă pîine pe săturate fiindcă „pîinea multă nu e bună, face scrofule, întreabă-l pe doftor!"; să ne amintim că Marx punea „scrofulele" pe seama cartofilor. .. Reîntorcîndu-ne în lumea lui Lewis Carroll, să învăţăm, împreună cu Alisa, de ce peştele *albiţă* se numeşte aşa, şi nu altfel; cel care stabileşte, socratic, că „numele urmează să fie asemănător lucrului"[254] e Grifonul:

— Ştii de ce i se zice albiţă?

— Nu m-am gîndit la asta niciodată – răspunse Alisa. De ce?

— Curăţă ghetele şi pantofii – răspunse Grifonul foarte solemn. L ..l Sub apă, ghete le şi pantofii trebuie curăţaţi cu ceva alb – vorbi mai departe Grifonul, cu glas adînc. Acum ştii.

Şi, fiindcă tot e vorba despre mare, Caragiale ne

253 Antoine de Saint-Exupéry, *Micul prinţ,* traducere din limba franceză de Ileana Cantuniari, Bucureşti, Editura RAO, 2011, cap. IV.

254 Platon, „Cratylos", traducere de Simina Noica, în Idem, *Opere,* III, 434 a, p. 321.

învaţă de ce este ea sărată: „fiindcă e plină de heringi”.

Dacă concluzia nu derivă cu necesitate din premise, ci doar părelnic, rezultă eroarea *non sequitur.* Iată un exemplu din *Englezeşte fără profesor:*

> DL SMITH: Doctorul conştiincios trebuia să moară împreună cu bolnavul lui, dacă nu se poate vindeca Împreună cu el. Un căpitan de vapor se scufundă odată cu vaporul. Nu-i supravieţuieşte. D-NA SMITH: Cum poţi compara un bolnav cu un vapor?
> DL SMITH: De ce nu? Şi vaporul are bolile lui. Şi doctorul era sănătos ca un vapor. De aceea trebuia să piară împreună cu bolnavul ca doctorul cu vaporul.
> D-NA SMITH: [,..] Şi ce concluzie tragi?
> DL SMITH: Că doctorii sînt nişte escroci, ca şi bolnavii de altfel. Numai Marina este cinstită în Marea Britanie.

În universul paralogic al lui Lewis Carroll, ruptura dintre premise şi concluzie e, de asemenea, dusă pînă la absurd:

> — Jocul merge ceva mai bine acum – spuse [Alisa], ca să Întreţină conversaţia.
>
> — Aşa e – zice Ducesa – şi morala acestui lucru este: ,,O, doar dragostea, doar dragostea pune-n mişcare lumea!”.

Pentru Ducesa cea ahtiată după „înţelepciuni”, „morala”, sinonimă cu concluzia, trebuie formulată continuu: premisa că muştarul e un mineral are drept concluzie ,,Qt e mai mult la mine, e mai puţin la tine!”; faptul că „şi flamingii şi muştarul pişcă” duce la corolarul „Păsările de soi cată-le-n acelaşi roi” etc. Odată pornită să descopere „morala”, Ducesa nu se mai poate opri; Alisei, care-i întoarce ironic o sentenţă anterioară – „lumea se mişcă mai bine cînd îşi vede fiecare de treaba lui” –, i se răspunde, emblematic: „Şi morala acestui lucru este: «Tu descurcă-te cu înţelesul, că vorbele se

descurcă singure»„. Chiar aşa!

Mai multe exemple de falsă cauză pot fi culese din datinile populare, de genul „dacă mănîncă o vacă două spice gemene va făta doi viţei", sau „pruncul, dacă are un tic, să-l alăpteze mă-sa pe prag cînd va toca de leturghie, şi-i va trece'', sau „Celui căruia i s-a îngropat lungimea umbrei [luată cu şfara, cu sfoara, cu măsurătoarea] la temelia casei mai trăieşte patruzeci de zile"[255] [256]. La fel sună şi retetele lui Paracelsus: „Inelele făurite din Electrum, puse pe deget, îl împiedică pe cel care le poartă [. . J să sufere de convulsii spasmodice, de paralizie sau de vreo altă durere, dar şi de atacuri de apoplexie sau de crize de epilepsie"[1])[0]. Ceea ce astăzi apare, din punct de vedere raţional, drept superstiţie, iar din punct de vedere logic, drept eroarea *consequentis* reprezintă însă un univers cultural coerent sau un sistem de gîndire căzut în desuetudine şi înlocuit, între timp, cu un alt sistem de gîndire, care la rîndul lui va cădea poate cîndva în desuetudine. Aşa că n-ar fi tocmai drept să socotim aceste explicaţii sofisme, ci e mai bine să le lăsăm să fie ceea ce sînt, vestigiile unei lumi apuse.

*

B.7. *Fallacia plurium interrogationum ut unius,* cel de-al şaptelea şi ultimul paralogism material din clasificarea lui Aristotel, se produce simplu, ,,cînd nu observăm că există mai multe chestiuni şi dăm un singur răspuns, ca şi cum ar exista o singură chestiune"[1]^!; în general, întrebarea complexă, ce reuneşte sub un singur se^n interogativ mai multe probleme, reprezintă numai momeala sofistului, şi abia răspunsul unic al

255 *** , *Credinţe şi superstiţii româneşti. După Artur Gorovei şi Gh.F. Ciauşanu,* ediţie de Irina Nicolau şi Carmen Mihalache, Bucureşti, Editura Humanitas, 2012.

256 Theophrastis Ph. Paracelsus, *Misterele supreme ale Naturii,* cuvînt înainte de Mihai Vârtejaru, traducere de Monica Medeleanu, Bucureşti, Editura Herald, 2011, p. 150.

respondentului creează sofismul propriu-zis. Orice întrebare prezumţioasă şi complexă poate deveni o cursă sofistică abilă; de exemplu, sofistul Menedem întreba pe cineva „dacă încetase de a-şi mai bate tatăl", pretinzînd un răspuns simplu, prin da sau nu^. Astfel de întrebări tendenţioase sînt frecvente în textele platoniciene, aparţinînd nu numai sofiştilor profesionişti, ci, adesea, lui Socrate însuşi; fiind un mijloc eficace de obţinere a informaţiilor despre conduita interlocutorului, tehnica lor a fost revitalizată mai nou în chestionarele sociologice ori psihologice; un chestionar bine făcut nu întreabă, să spunem, „Îţi baţi nevasta? Dacă da, de cîte ori?", ci, renunţînd la întrebarea-filtru, comprimă ambele probleme sub un singur se^ interogativ: „Cît de des îţi baţi nevasta?".

Chiar dacă mai nevinovate, întrebările din Cărţile Alisei folosesc acelaşi truc logic:

— Cîţi ani ai zis că ai?
Alisa făcu o mică socoteală, apoi spuse:
— Şapte ani şi şase luni.
— Nu-i adevărat! exclamă Coco-Cocou triumfător. N-ai zis niciodată aşa!
— Am crezut că vreţi să mă întrebaţi: cîţi ani ai? explică Alisa.
— Dacă aş fi vmt să te Întreb aşa, aşa te-aş fi Întrebat! strigă Coco-Cocou.

Într-adevăr, în formula „Cîţi ani ai zis că ai" sînt topite două întrebări, ,,ce ai zis?" şi „cîţi ani ai?". Iar singura replică care ar fi putut para orice neînţelegere ar fi fost: „Ce mă întrebi: cîţi

151. Aristotel, *Respingerile sofistice,* 5, 167 b, p. 285.
152. Diogenes Laertios, *DDespre vieţile şi doctrinele filosofilor,* II, 135, p. 199. ani am sau ce am spus despre cîţi ani am?". Aceeaşi eroare viciază întrebarea Alisei: „Vrei, te rog, să fii atît de bună şi să-mi spui în ce direcţie s-o iau ca să plec de-aici?"; respondentul, în cazul de faţă Pisica de Cheshire, se concentrează asupra părţii a doua, care

suferă de *vag tautologic,* căci *s-o iau* e echivalent cu *să plec:* înlocuind, rezultă că Alisa întreabă: „în ce direcţie să plec ca să plec de-aici". Dialogul absurd ce urmează nu e decît consecinţa firească a întrebării rău puse şi, deşi nu ţine în mod strict de *fallaciaplurium...,* îl reproduc pentru savoarea sa alogică:

— Asta depinde foarte mult de locul unde vrei s-ajungi – zise Pisica.
— Nu prea îmi pasă unde ajung – zise Alisa.
— Atunci n-are importanţă în ce direcţie o iei – zise Pisica.
— ...numai s-ajung undeva – adăugă Alisa drept explicaţie.
— O, bineînţeles că ajungi, dacă mergi cît trebuie.

În sfîrşit, la fel de tendenţioasă e şi invitaţia Iepurelui de Martie:

— Mai ia un ceai – îi spuse Alisei, foarte serios, Iepurele de Martie.
— Cum adică să maz iau, cînd pînă acum n-am luat nimic! se miră Alisa, cam jignită.
— Aş înţelege să te miri dacă ţi-ar fi spus să iei mai puţin ca nimic – zise Pălărierul –, dar mai mult ca nimic e foarte uşor să iei, nu?

O abilă tehnică a reunirii mai multor chestiuni în una singură deţine contesa Bezuhova; vrînd să se despartă de Pierre Bezuhov şi să se recăsătorească, contesa nu întreabă dacă e permis să divorţeze (ceea ce ar fi scandalizat lumea, ca o „intenţie nelegiuită"), ci pune direct o altă întrebare, următoarea: pe care dintre cei doi pretendenţi ai săi să-l aleagă?; ceea ce, desigur, transformă radical problema: „Chestiunea nu mai era deci în ce măsură acest fapt [divorţul] ar fi fost posibil, ci doar care ar fi fost partida cea mai convenabilă şi cum avea să fie privit faptul la curte"m.

153. Lev Tolstoi, *Război şi pace,* III, în româneşte de Ion Frunzetti şi N. Parocescu, Bucureşti, Editura Univers, 1985.

Concluzii

Sofismele materiale, de o mare varietate şi complexitate, ceea ce şi permite clasificarea lor în mai multe feluri, după criterii diverse[1''4], depăşesc simpla echivocaţie a limbajului; împreună cu paralogismele de limbaj, toate tipurile de sofisme materiale pot fi reduse, aşa cum am mai menţionat, la marele şi încăpătorul sofism fundamental *ignoratio elenchi.* Paralogismele materiale sînt trucuri excelente de înşelare a intelectului şi de derutare a interlocutorului; putînd fi puse în slujba oricărei cauze şi oricărui sentiment (întrucît posedă proprietatea cameleonică de a mima convingător atît raţiunea, cît şi sentimentele), ele sfîrşesc prin a trăda totul, prin a mări cantitatea de entropie din lume. Din punct de vedere logic, ele sînt expresia subiectivităţii umane, iar nu a obiectivităţii, a necesarului, a legicului. În domeniul cognitiv şi moral, în faţa unui sofism identificat ca atare, reacţia spontană a individului este de respingere.

Dar, împreună cu Hegel, trebuie să recunoaştem sofismelor, chiar şi celor mai reprobabile, însuşirea de a fi nu numai agenţi entropici, ci şi *acte de cultură,* orice om ştiind să-şi înfăţişeze acţiunile sale din punctul de vedere din care le îndreptăţeşte:

> Omul cultivat ştie să înfăţişeze totul din punctul de vedere al binelui, să repare totul, să facă acceptat cu privire la toate un punct de vedere esenţial. Cînd cineva nu găseşte argumente bune chiar în sprijinul a ceea ce e mai rău, el trebuie să nu fi ajuns prea departe în ceea ce priveşte cultura sa[257 258],

257 Vezi, de exemplu, clasificarea sofismelor şi a erorilor făcută de Andrei Marga, în cadrul larg al argumentării, în Idem, *Argumentarea,* partea a V-a. La fel, clasificarea făcută de Leonard Gavriliu, în *Mic tratat de sofistică,* Bucureşti, Editura Iri, 1996.

258 Hegel, *Prelegeri,* I, p. 350.

remarca Hegel în *Prelegeri de istoria filosofiei.* Paralogismele sînt aşadar expresia subiectivismului uman în acţiune, şi anume expresia unui subiectivism ce „ţine de cultura superioară”; din perspectivă individuală, aşa cum notează Hegel, „tot răul care a fost făcut în lume de la Adam încoace a fost justificat cu bune argumente”, cu sofisme. Din fericire pentru om însă preocupările pentru cunoaştere şi deci pentru adevăr şi acelea pentru dreptate sau bine moral nu îi epuizează universul. Omul este, din fericire, şi o fiinţă ludică şi doritoare de încîntare gratuită, iar în spaţiul estetic sofismele, „răul logic”, se transmută în mod alchimic, aşa cum se vede din fragmentele literare pe care le-am citat, în efect estetic.

II

Addenda la „Respingerile” aristotelice

Enunţînd că numărul paralogismelor este practic infinit, astfel încît nu pot fi cunoscute toate, Stagiritul a analizat mecanismul sofismelor curente din vremea sa, obţinînd, după cum s-a văzut, treisprezece structuri diferite, treisprezece tipuri de pseudoargumente, care, toate, pot fi reduse la paralogismul fundamental *ignoratio elencbiV* Aristotel s-a ocupat numai de sofismele silogismului categoric şi de cele ale silogismului apagogic(cu premise probabile), cele treisprezece sofisme aparţinînd aşadar logicii asertorice (cu judecăţi A, E, I, O). Logica înglobează însă şi alte tipuri de relaţii, unde, de asemenea, încălcarea regulilor ori legilor logice conduce la erori, la susţineri paradoxale, la contradicţii, deci la paralogisme. De exemplu, operaţiile efectuate asupra *judecăţii* ori asupra raţionamentelor *lematice* (cu premise ipotetice şi disjunctive) sau chiar asupra *noţiunilor* (juxtapunerea de termeni) pot conduce la aberaţii logice – respectiv la jucării estetice cu întemeiere în logica tratată manierist. Încălcarea fiecărei legi logice poate declanşa mecanismul prolific al erorii, punînd astfel în pericol universul fragil al rigorii şi adevărului; îndrăznesc a subsuma noţiunii de sofisme şi aceste abateri, chiar dacă ele n-au intrat în atenţia lui Aristotel şi n-au fost

1. Încercări de-a găsi un mecanism unic pentru toate erorile logice s-au mai făcut, dar nu cu aceleaşi rezultate; de pildă, Victor Brochard, în *De l'erreur* (troisième édition, Paris, Librairie Felix Alcan, 1926, p. 200), notează: „Î n rezumat, erorile, paralogismele, sofismele pot varia la nesfîrşit în detaliu; ele sînt simple sau complexe, se produc cu

aparenţa spontaneităţii sau după o îndelungată reflecţie, cînd prilejuite de o simplă percepţie, cînd ocazionate de un raţionament abstract; dar, în fond, eroarea este întotdeauna aceeaşi. Ea rezidă în mod esenţial din actul prin care spiritul formează conceptele; ea este întotdeauna o generalizare incorectă”.

inventariate în *Respingerile sofistice.* Desigur, cele mai multe sînt de multă vreme cunoscute. Dar, aşa cum observă Andrei Marga în tratatul său despre *Argumentare,* fiecare adîncire a unui domeniu al logicii – de pildă, aprofundarea domeniului logicii interogative etc. – duce la multiplicarea regulilor logicii şi, simultan, la înmulţirea numărului de erori premeditate sau nepremeditate şi de sofisme (intenţionate) de care devenim conştienţi[259]. În paginile care urmează grupez sofismele după cel mai simplu criteriu cu putinţă, şi anume după forma logică pe care o parazitează; prin urmare, rezultă trei clase de paralogisme: ale *noţiunii,* ale *judecăţii* şi ale *raţionamentului.*

A. Sofismele noţiunii

La prima vedere, noţiunea, ca forma logică cea mai simplă – ea se reduce cel mai adesea la cuvînt –, pare a fi scutită de sofisme, deoarece cuvîntul în sine nu e nici adevărat, nici fals, ci pur şi simplu există. În acelaşi timp, fiind rezultatul final al demersurilor cognitiv-logice, adică al judecăţilor şi raţionamentelor care îi precizează *conţinutul* şi *sfera,* noţiunea este o formă logică cît se poate de complexă. Atît în vorbirea curentă, cît şi în discursul teoretic, dacă se încalcă proprietăţile noţiunii, pot apărea „erorile noţiunii", sofismele ei: *pleonasmid, contradictio in adjecto,* încălcarea criteriilor de *ordonare* a noţiunilor. Eroarea elementară şi cea mai frecventă, rezultată din juxtapunerea noţiunilor, este pleonasmul, de care se ocupă cu acribie gramatica – şi Caragiale. Acesta culegea din lecturile lui formulări cu iz pleonastic, precum *„solul terenului", „un granit din stînci" (Din foloasele tiparului).* Pleonasmul e, de fapt, o specie a tautologiei, cu precizarea că tautologia apare la nivelul judecăţii (A este A), iar pleonasmul la acela al

259 Marga, *Argumentarea,* pp. 343-344.

noţiunii (cu maliţie, semnalez că încercarea mea de definiţie e aproape o *dialelă,* pe care nu pot însă să o evit!); de pildă, bravul comisar Mitică înregistrează în *Proces-verbal* că „amîndouă imobilele sînt *la fel de identice'„;* formula lui Ipingescu, „aprob pozitiv", ori vorbirea mahalagesc-preţioasă a Vetei – „Bărbatu-meu sufere grozav de gelozie şi *e în stare a fi capabil* să te omoare" – sînt viciate de această eroare.

Un alt sofism al noţiunii este contradicţia *in adjecto,* numită de Gheorghe Enescu în *Dicţionar! tl* său „contradicţie în termeni"; contradicţia *in adjecto* constă în violentarea *conţini iti iliii* noţiunii; exclamaţia „curat-murdar" a lui Pristanda sau lecţia de curaj civic pe care i-o serveşte Farfuridi lui Brînzovenescu – „Trebuie să ai curaj, ca mine! Trebuie s-o *iscăleşti* [telegrama]: o dăm *anonimă!"* – sînt asemenea încălcări ale conţinutului noţiunilor. Caragiale colecţiona asemenea bijuterii şi le valorifica literar; de pildă, el sublinia maliţios o nefericită expresie a *„ieromonahului Nifori"* despre Castelul regal din Sinaia, la care „la 1883 s-a inaugurat *terminarea",, (Din foloasele tiparului).* În *Dacia pre-istorică,* N. Densuşianu descrie o literă de forma, uimitoare!, de „pătrat lungăreţ", apoi, încercînd să demonstreze că ţara numită de eleni Atlantis (legendara Atlantida!) se află în Cîmpia Munteniei, fabulosul nostru istoric arată că această cîmpie are forma ideală de „pătrat lungăreţ", cu următoarele dimensiuni: „Una din laturile acestui pătrat avea o lungime de 3.000 stadii (540 kilom.), iar lărgimea la mijloc [. ..] era de 2.000 de stadii (360 kilom.),'[260]. În *Englezeşte fără profesor,* D-na Smith se miră că ziarele, care dau vîrsta morţilor, n-o

260 Nicolae Densuşianu, *Dacia preistorică'* text stabilit de Viorela Neagoe, studiu introductiv şi note de Manole Neagoe, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, pp. 491 şi 595. Notez că în Întregime cartea lui Densuşianu are stmctura unui sofism colosal, ale cărui articulaţii sînt Însă de competenţa istoricilor.

dau şi pe a „noilor născuţi", pretenţia ei fiind o *contradictio in adjecto.*

Efectele şocant-sofistice se obţin şi prin operaţiile logice de ordonare sau de simplă enumerare a noţiunilor, dacă se amestecă criteriile după care se face operaţia respectivă; de pildă, enumerarea de *lucruri* ce încep cu litera *i,* făcută de Bursucelul din Ţara Minunilor, amestecă noţiuni concrete (ce au corespondent substanţial) cu cele abstracte (ce n-au referent obiectual): „şi desenau tot felul de lucruri... tot ce începe cu litera I... ce începe cu I, de pildă: iarnă, iarbă, imaginaţie, imposibilitate... ştiţi că se zice „O imposibilitate imposibilioasă» – aţi văzut vreodată desenată o imposibilioasă?". Reificarea abstracţiunilor, ce culminează cu ideea de a le desena, produce comicul absurd al pasajului. În „momentul" *Mitică* al lui Caragiale, placarea unui criteriu impropriu pe o realitate oarecare are acelaşi efect:

La restaurant:
— Iaurt ai? întreabă el.
— Este...
— Dă-mi vreo cîţiva centimetri.

Mai grozavă este însă reţeta D-nei Smith din *Englezeşte fără profesor.*

— Iaurtul este bun pentm stomac, rinichi, apendicită şi apoteoză.

B. Sofismele judecăţii

Judecata, ce constă în a afirma sau a nega ceva despre un subiect, poate fi afectată de următoarele erori: *conversiunea ilicită, tautologia, vorbăria* (tautologică sau netautologică), *contradictio in subjecto* şi încălcarea *sintaxei logice,* ultimele patru sofisme fiind comune

judecăţii şi raţionamentelor. De exemplu, încălcarea regulilor de transformare a judecăţilor, în cadrul conversiunilor şi obversiunilor, afectează corectitudinea şi adevărul aserţiunii rezultate. Astfel, inferenţa imediată prin conversiune -constînd în inversiunea locului şi funcţiilor subiectului şi predicatului logic – este guvernată de reguli fixe privind *cantitatea* judecăţii; nerespectarea acestor reguli, ce au fost enunţate încă din *Analiticele prime,* induce erori, sofisme. Iată o conversiune logică *prin accident* (deci însoţită de schimbarea cantităţii judecăţii), făcută corect de Guglielmo din *Numele trandafimlui:* „Un vis este o scriptură, şi multe scripturi nu sînt altceva decît vise". La Ceaiul Nebunilor, în schimb, o avalanşă de conversiuni care trebuiau făcute prin accident sînt fă cute *simplu,* ceea ce produce paralogismele absurde ale dialogului următor:

— Atunci spune ce gîndeşti – continuă Iepurele nebun.
— Aşa şi fac – răspunse ea repede – sau cel puţin gîndesc ce spun – e totuna, nu?
— Ba nu-i deloc totuna – spuse Pălărieml. Păi, atunci ar însemna că: „Văd ce mănînc" e totuna cu „Mănînc ce văd".
— Ar însemna – adaugă Iepurele nebun – că: „Îmi place ce găsesc" e totuna cu „Găsesc ce-mi place!".
— Ar însemna – adaugă Bursucelul, care părea a vorbi în somn – că: „Respir cînd dorm" e totuna cu „Dorm cînd respir!".

Prima eroare din lanţul anamorfotic aparţine, în mod surprinzător, Alisei deoarece, în grabă, ea pune semnul egalităţii între „spun ce gîndesc" şi „gîndesc ce spun"; or, nu toate lucrurile pe care le gîndeşte un om le şi spune, după cum nu toate cele pe care le spune au şi fost cu adevărat gîndite: în locul unei conversiuni prin *accident* – „gîndesc unele lucruri pe care le spun" –, Alisa a făcut una *simplă.* Conversa corectă a aserţiunii

Pălărierului ar fi, tot prin accident, „mănînc unele lucruri din cele pe care le văd", iar conversa judecăţii Iepurelui de Martie ar da, în mod valid, o judecată particulară, „găsesc unele lucruri ce-mi plac"; similar, conversa afirmaţiei „respir cînd dorm" e „dorm o parte din timpul cînd respir". Alisa are, de altfel, o experienţă mai veche în privinţa conversiunilor: încă pe vremea cînd se afla numai în anticamera Lumii Minunilor, ea convertea „oare pisicile mănîncă lilieci" în „oare liliecii mănîncă pisici?". În general, comentatorii celor două cărţi de peripeţii ale Alisei au sesizat faptul că personajul titular încarnează bunul-simţ, gîndirea logică echilibrată". Mai toţi comentatorii – Luc Étienne, Ernest Coumet, Jean Gattégno, Jean Paul Martin, Henri Parisot, HubertJuin, Pierre Sabourin, Claude Roy, Marcel Marnat, Raymond Queneau ş.a. – sesizează existenţa unei legături între universul *Aliselor* şi acela al logicii, „diagnosticul" mergînd

4. *Cahier de t'Heme Lewis Carroll,* dirigé par Henri Parisot, Paris, Editions de l'Herne, 1987.

pînă la semnalarea *jocurilor de cuvinte,* nu însă şi al sofismelor şi paradoxelor care transformă aceste cărţi în încîntătoare cursuri de logică pe dos: în cursuri de *logică în oglindă.*

Un exemplu dificil de conversiuni ilicite citim în caragialiana *Temă şi variaţiuni:* „Este cineva pompiar? – trebuie să fie şi cetăţian; / Este cineva cetăţian? – trebuie să fie şi pompiar", declară cu emfază „un ziar opozant cu cîteva programe, nuanţa trandafirie". Ridicolul devine evident cînd se lansează „imperativul categoric" al textului: „Numai cu condiţiunea d-a fi şi cetăţian cineva un bun pompiar este. / Şi viceversa". Cu riscul de a lungi demonstraţia şi de a deveni didactică, trebuie să arăt că judecata liminară din care se naşte tot textul, una niciodată enunţată, este: „Orice bun cetăţean

este şi pompier"; pe acest motiv subteran sînt făcute apoi bogate variaţiuni frauduloase, atribuindu-se sfere identice următoarelor patru noţiuni diferite: cetăţean, pompier, bun cetăţean, bun pompier. Solemnitatea primului enunţ, „Este cineva pompiar? – trebuie să fie şi cetăţian", e ridicolă, întrucît e de presupus că orice pompier e înainte de toate cetăţean, deci imperativul „trebuie să fie şi cetăţian" e de prisos. Al doilea enunţ, „Este cineva cetăţian? – trebuie să fie şi pompiar", proclamînd ideea că toţi cetăţenii unei ţări trebuie să fie şi pompieri, e de asemenea absurd. În sfîrşit, condiţionarea că numai cine e şi cetăţean „un bun pompiar este" e falsă, în timp ce „viceversa" (care ar suna cam aşa: „Numai cu condiţia de a fi pompier cineva este şi un bun cetăţean") poate fi, în anumite condiţii, adevărată sau măcar plauzibilă. Logic vorbind, sferele celor patru noţiuni se ierarhizează, conform diagramelor lui Euler, astfel: a) cetăţean – noţiunea cu sfera cea mai largă; b) bun cetăţean – o parte din cetăţeni; c) pompier – o parte din bunii cetăţeni; în condiţiile prescrise de Caragiale, „pompiarii" ar trebui să fie identici cu „bunii cetăţiani", dar condiţia nu se verifică practic; d) „buni pompiari" – o parte din pompieri. Or, în textul caragialian, sferele noţiunilor sînt jonglate arbitrar ca într-o scamatorie de circ: pompier e egalat cu cetăţean, deci partea egalată cu întregul; apoi, cetăţean e egalat cu o parte dintre pompieri, cu „buni pompiari", deci întregul e egalat cu o parte a părţii sale; iar în al treilea rînd, în „viceversa" cea neenunţată, dar uşor de reconstruit urmînd sugestiile textului, în locul unei ordonări pe baza sferei noţiunilor, este pus seinul identităţii între „pompiar" şi „bun cetăţian" .

Erori paralogice pot să apară şi operînd asupra *calităţii* judecăţii (deci asupra caracterului ei afirmativ sau negativ) prin operaţia de *obversiune,* pentru care nu am însă exemple, precum şi prin *tautologie.* Definită de Gheorghe Enescu drept „propoziţia în care predicatul

repetă ceea ce conţine deja subiectul", *tautologia* are structura A = A şi, după unii logicieni, cum ar fi Ludwig Wittgenstein, ar fi singurul enunţ strict adevărat prin chiar forma sa; adevărat, dar lipsit de substanţă, precizează Wittgenstein: „tautologia este centrul lor [al propoziţiilor] fără substanţă"'. „Tu eşti tu!", îi declară, de pildă, Elias Canetti mamei sale, iar în acest caz tautologia are valoarea unei axiome ce stabileşte desăvîrşita, imperiala unicitate a Mathildei. Dar arareori poate tautologia să aibă o funcţie atît de înaltă; în vorbirea cotidiană sau în discursul teoretic, tautologia, *„lirtualiter*goală sau *lipsită de consecinţe*[261] [262], deci o zero-cunoaştere, după expresia lui Kant, este mascată de sinonime; de pildă, definim *timpul* prin *durată, spaţiul* prin *dimensiune* etc. Căderea în tautologie ar fi, după Aristotel, unul din cele cinci scopuri ale sofiştilor, specializaţi în „momirea respondentului spre pură vorbărie, adică constrîn- gerea lui de a spune de mai multe ori acelaşi lucru"[263]. Într-adevăr, foarte adesea (dar nu întotdeauna]), vorbăria poate fi redusă la tautologie, la repetarea aceloraşi cuvinte ori a expresiilor sinonime. Un exemplu elementar de vorbire ce nu spune nimic nou e „panseul" cacofonic al lui Trahanache, citat şi el după o „autoritate" – fiul prezidentului; ,,0 soţietate fără prinţipuri, va să zică că nu le are"; şi prima parte a afirmaţiei, o inferenţă imediată, „unde nu e moral e corupţie", e vag tautologică. Apogeul vorbăriei tautologice îl atinge însă Farfuridi: „Cînd zicem dar 64, zicem plebicist, cînd zicem plebicist, zicem 64 ... Ştim, oricine dintre noi ştie

261 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* traducere, cuvînt Înainte şi note de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Humanitás, 1991, 4.46; 4.461; 4.464; 5.143, pp. 73-74, '80.

262 Kant, *Logica generală,* p. 164.

263 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 3, 165 b, p. 273; vezi şi capitolele 13, 31.

ce este 64, să vedem ce este plebi- cistul. ..”; „toţi aceia care nu vor să cadă în extremitate [, .] adică vreau să zic, da, ca să fie moderaţi... adică nu exageraţiuni...” etc. Natura tautologică a vorbăriei lui Farfuridi transpare suficient din aceste citate; în întregime, discursul său e o vorbărie fără speranţă, încununată de un raţionament Iernatic ce se auto- anulează (vezi *dilema).*

Această formă logică parazitară se întîlneşte, desigur, şi-n Ţara Minunilor:

> — Ai văzut-o pe falsa Broască Ţestoasă?
> — Nu – răspunse Alisa – nici nu ştiu ce Înseamnă „Falsa Broască Ţestoasă”.
> — E Broasca Ţestoasă din care se face „Supă Falsă de Broască Ţestoasă”,

îi explică Regina; după cum se observă, *cercul vicios* şi *tautologia* se completează în acest pasaj. Iar în Lumea Oglinzii, *tautologia* lui Ţiuilă, deşi are mari pretenţii logice, rămîne doar năucitoare: ,,dac-ar fi fost aşa, ar putea să fie; dac-ar fi aşa, aşa ar fi; dar cum nu este, nu e. Logic”.

Nu întotdeauna *stilul prolix* – care afectează, ca şi tautologia, atît *judecata,* cît şi *raţionamentele mediate* – presupune tautologia; o parte a discursului lui Farfuridi neajungînd nici măcar la nivelul de coerenţă al unei tautologii, e vorbărie pretautologică, alogism pur şi simplu. Cel mai bun exemplu de vorbărie alogică mi se pare însă următoarea frază pe care Ducesa i-o face „cadou” Alisei: „Nu-ţi închipui niciodată că eşti altceva decît ceea ce ar putea părea altora că ceea ce erai ai fi putut fi nu era altceva decît ceea ce ar fi fost părîndu-li-se a fi altceva”. Comparat cu această perlă a vidului logic, discursul bietului Farfuridi este coerenţa însăşi.

În sfîrşit, în *Englezeşte fără profesor,* întîlnim parodierea tautologiei prin folosirea aceluiaşi nume pentru mai multe persoane diferite, ceea ce generează redundanţă şi o încîlceală de relaţii comparabilă doar cu

„darea de seamă" a vizitatorului din *Căldură mare:*

D-NA SMITH: Cum se numesc ei?
DL SMITH: Bobby şi Bobby, ca părinţii lor. Unchiul lui Bobby Watson, bătrînul Bobby Watson, e bogat şi-i plac băieţii. Ar putea să-l ia pe Bobby să-l crească.
D-NA SMITH: S-ar cădea. Şi mătuşa lui Bobby Watson, bătrîna Bobby Watson, ar putea foarte bine s-o crească pe fata lui Bobby, pe Bobby. Şi aşa, mama lui Bobby, Bobby Watson, s-ar putea remărita. Are pe cineva în vedere?
DL SMITH: Da, pe un văr al lui Bobby Watson.
D-NA SMITH: Cine, Bobby Watson?

Dacă o eroare a noţiunii, *contradictio in adjecto,* e transformată în subiect de afirmaţii şi negaţii, apare un alt paralogism, şi anume *contradictio in subjecto* sau contradicţia temei supuse dezbaterii; acesta este propriu judecăţii şi silogismului, dezbaterii în general. De exemplu, a discuta despre caracterul ştiinţific al filosofiei, cînd se ştie prea bine că aceasta este o altă formă de spiritualitate, distinctă de ştiinţă, sau a exemplifica, precum N. Densuşianu, aspectul „lungăreţ" al pătratului sînt contradicţii în subiect. Un exemplu mărunt ne oferă şi formularea paradoxală a Reginei din Lumea Oglinzii: „Dacă-i vorba de „deal". .. eu, una, aş putea să-ţi arăt dealuri faţă de care cel de colo s-ar chema vale". Sub aerul farsor al invitaţiei Iepurelui de Martie, ce-o îmbie pe Alisa să bea vin, deşi la Ceaiul Nebunilor nu există strop de vin, ori sub întrebarea lui Iordache din următorul schimb mecanic de replici:

IORDACHE: Şi acum cîtă leafă primiţi în mînă?
CATINDATUL: Nu ţi-am spus că sînt catindat? Nimic, de doi ani de zile, nimic ... L.. l IORDACHE: Nimic?
CATINDATUL: Nimic...
IORDACHE: Dar. .. reţinere vă face?
CATINDATUL: Asta, ce-i drept, nu... IORDACHE: Tot e bine...

se ascunde aceeaşi anomalie logică. Caragiale savura erorile de acest fel şi le colecţiona în miniantologii – cum e *Dinfoloasele tipantlui,* din care reproduc următoarele trei „probe" – iar în exilul său berlinez, le comenta. în scrisorile către Zarifopol. Iată ce decupa Caragiale din presa vremii:

> Doamna V. Alexandrina, cunoscuta prezicătoare a trecutului, prezentului şi viitomlui...

sau ştirea copiată din *Războiul,* despre:

> un surdomut foarte interesant... vorbeşte desluşit limbile germană, franceză, italiană, engleză, română, greacă, turcă, arabă, spaniolă şi chaldeică;

în sfîrşit, o „probă" în versuri:

> Un soare nou străluce pe plaiul ţării mele
> Şi-n raze briliante – înconjurat de stele ...

Demn urmaş al personajelor lui Caragiale, în *Englezeştefără profesor,* D1 Smith o descrie pe doamna Bobby Watson abolind definitiv legea logică a noncontradicţiei: „Deşi are trăsături regulate, nu se poate spune despre ea că e frumoasă. E prea înaltă şi prea voinică. Trăsăturile ei sînt regulate, dar se poate spune despre ea că e frumoasă. E cam prea scundă şi prea slăbuţă". Şi, în sfîrşit, o contradicţie *in subjecto* extrasă din volumul *Intre Dumnezeu şi neamul meu* de Petre Ţuţea; întrebat cum vede el un cetăţean român, Ţuţea răspunde prompt şi exact pe gustul. .. lui Caragiale:

> să moară pentm România, fără regret, ori de cîte ori România îi va cere[264] .

264Petre Ţuţea, *Intre Dumnezeu şi neamul meu,* ediţie îngrijită de Gabriel Klimovicz, Bucureşti, Fundaţia Anastasia, Editura Arta Grafică, 1992, p. 95.

O altă *fallacia* a judecăţilor constă în încălcarea sintaxei logice. Cel care a atras atenţia asupra sintaxei logice este Rudolf Carnap, în *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbaji tli ti* (932); împărţind propoziţiile (judecăţile) în propoziţii cu sens şi fără sens, logicianul arăta că acelea fără sens se produc fie prin utilizarea cuvintelor lipsite de semnificaţie (cum ar fi, după filosoful german, Idee, absolut, lucru în sine, Eu etc., deci limbajul metafizicii), fie prin încălcarea sintaxei logice a limbii. A atribui obiectelor proprietăţi ce aparţin fiinţelor ar fi, de pildă, cazul liminar al încălcării sintaxei logice, chiar dacă se respectă sintaxa gramaticală. Cheia nonsensurilor din *Englezeşte fără profesor* (943) pare a fi sintaxa logică violată; iată cîteva dovezi:

> Bietul Bobby, era mort de patru ani şi parcă murise în dimineaţa aceea. Un adevărat cadavru viu. Şi ce vesel era!

sau:

> Nădăjduiesc că ai petrecut o după-amiază plăcută, că ai fost la cinema cu un bărbat şi că ai citit lapte şi rachiu;

sau:

> D-NA SMITH: Eu pot să cumpăr un briceag pentru fratele meu, dar dumneata nu poţi cumpăra oraşul Londra pentru tatăl dumitale. DL SMITH: Cu picioarele poţi merge, dar te încălzeşti mai bine cu electricitate sau cu cărbuni. [, . .1
> DL MARTIN: Fagul este un copac, în timp ce fagul este un copac, iar stejarul un stejar răsare. Dimineaţa în zori.
> D-NA SMITH: Unchiul meu locuieşte la ţară, dar pe moaşa ta n-o priveşte.

Exemplele pot continua; corecte gramatical, ele sînt ana- morfozate în substanţa lor intimă, reprezentînd parodia manieristă a gîndirii, iar nu gîndirea.

C. Sofismele raţionamentelor

Raţionamentele pot fi anamorfozate nu numai prin tehnicile denunţate de Aristotel în *Respingeri...* , ci şi prin alte erori, rezultate din încălcarea altor legi silogistice. Unele erori – contradicţia *in subjecto,* tautologia, vorbăria şi încălcarea sintaxei logice – sînt comune judecăţii şi raţionamentului, altele, ca *erTorfi mdamentalis* sau rezultanta principiului *exfalso quodlibet,* sînt proprii numai raţionamentelor; există apoi *paradoxt tl* şi *dilema,* de o complexitate aparte.

C.l. *Errorfimdamentalis,* eroarea materială, iar nu formală a demonstraţiilor, este paralogismul care „recurge la premise false pentru a deriva o anumită teză”[265], observă succint Andrei Marga. Înrudirea acestui paralogism cu *accidentul,* cu *falsa cauză* şi cu *fallacia consequentis* e atît de mare, încît uneori ele se suprapun; tratarea separată a *erorii fundamentale* este justificată mai ales pentru a accentua că neadevărul premiselor constituie, în multe situaţii, cauza principală, viciul cel mai grav al demonstraţiei. Eroarea fundamentală, foarte frecventă în istoria cunoaşterii, însoţeşte ca o umbră eforturile cognitive. Voi da un singur exemplu, cazul lui Epicur: el susţinea, de pildă, că mărimea soarelui şi a celorlaltor stele ar fi „exact atît cît pare”; premisele ce l-au condus la această concluzie sînt una metodologică, principială, şi anume că „nu există nimic care să poată dovedi că senzaţiile sînt greşite”, şi o a doua, teza că distanţa „nu modifică dimensiunea obiectelor”[266]; „demonstraţia” sa asupra mărimii soarelui s-a păstrat ca validă pînă la Antichitatea romană tîrzie. La fel, prin *errorfimdamentalis,* Epicur susţinea că răsăritul şi

265 Marga, *Argumentarea,* p. 339.

266 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor, X,* 31 şi 91.

apusul Soarelui, Lunii, stelelor „se produc prin aprindere sau stingere", că cerul a suferit o „înclinare silită" produsă cu „trecerea timpurilor", că eclipsele de Soare şi de Lună sînt momente de stingere a aştrilor, că durata zilelor este în funcţie de viteza diferită cu care se mişcă Soarele deasupra Pămîntului[267]. Acest exemplu sugerează că *error fundamentalis* este o fatalitate de care cunoaşterea omenească nu are cum să scape definitiv, fiecare epocă şi fiecare sistem organic de gîndire lucrînd cu teze pe care cunoaşterea viitoare le poate, cîndva, infirma. Iată însă şi parodia erorii fundamentale: „Paternitatea se sprijină numai pe convingere; sînt convins, deci sînt tată. Vezi că mă pricep să întrebuinţez logica la loc potrivit'' [268], argumentează un personaj în *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister.*

Una din constatările cele mai uimitoare din întreaga teorie a logicii, la . care s-a ajuns pe cale experimental-inductivă încă de pe vremea lui Aristotel, este aceea că *falsul implică orice.* Astfel, în *Analitica primă,* Stagiritul notează:

> Din premise adevărate nu este posibil de tras o concluzie falsă, dar o concluzie adevărată poate fi trasă din premise false[269].

Observaţia mai revine în *Organon,* spre exemplu în *Topica:*

> Acei însă care conchid adevăml din premise false, la drept vorbind, nu pot fi criticaţi, fiindcă falsul se conchide totdeauna din premise false, în timp ce adevărul poate fi

267 *Ibidem, X,* 92, 96 şi 98.

268 Johann Wolfgang Goethe, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister,* II, traducere de Valeria Sadoveanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1982, p. 297, col. „Biblioteca pentru toţi".

269 Aristotel, *Analitica primă,* II, 2, 53 b, p. 162.

conchis, uneori, din premise false[270].

Aşadar, din premise false – pe care le-am identificat anterior ca *erorfii mdamentalis* – pot rezulta din întîmplare atît o concluzie adevărată, cît şi una falsă; iar adevărul poate fi obţinut atît din premise adevărate, cît şi din premise eronate, false. Adevărul conchis din premise false este neîntemeiat logic, adică nu poate fi considerat logic demonstrat. Această lege logică privitoare la fals – *ex falso quodlibet,* căreia îi putem afla corespondent şi în domeniul vieţii morale (de pildă, dintr-o minciună, dintr-un rău moral poate rezulta, la întîmplare, şi o consecinţă bună, ceea ce ar justifica logic imperativul moral ibsenian al „minciunii vitale") – nu încetează să mă uimească; ea relevă că adevărul are *şi* căi *aleatorii.* Mi se pare mai neliniştitor să ajungi la un adevăr printr-o demonstraţie eronată decît să nu ajungi deloc. Faptul că rezultatele demonstraţiilor logice nu se dihotomizează limpede în adevărate şi false, faptul că eroarea şi adevărul pot interfera atît de pervers îmi par a fi limita cea mai gravă a logicii şi ambiguitatea cea mai alarmantă a alcătuirii minţii noastre.

O ilustrare literară foarte frumoasă a acestei legi logice este sistemul de raţionamente ce alcătuiesc *Numele trandafirului:* încercînd să descopere cine sau ce anume stăîn spatele crimelor din abaţie, Guglielmo, ingeniosul călugăr detectiv al lui Eco, se lasă sedus de coincidenţa că fiecare crimă pare săvîrşită sub semnul *Apocalipsei după Ioan:* schema sa detectivistă, alimentată de coincidenţe tulburătoare, este însă falsă. Cu toate acestea, Guglielmo ajunge, pe baza raţionamentelor greşite, să descopere că în culisele înfricoşătoarelor întîmplări din mănăstire stă un unic personaj, Jorge din Burgos, paznicul de taină al Bibliotecii malefice; „Am alcătuit o schemă falsă pentru a urmări mişcările vinovatului şi vinovatul s-a potrivit. Şi

270 Aristotel, *Topica,* cartea a VIII-a, 11, 162 a, p. 249.

tocmai această schemă falsă m-a pus pe urmele sale", recunoaşte Guglielmo cu amărăciune. Iar în faţa învăţăcelului său, a lui Andso, repetă obsesiv: „eu am descoperit totul din greşeală". Umilit de-a fi atins adevărul printr-un şir de raţionamente eronate, el se întreabă „unde e toată înţelepciunea mea? M-am purtat ca un încăpăţînat, urmînd un raţionament fals". Angoasant, adevărul conchis din fals îi sugerează călugărului „ideea că nu poate să existe o rînduială în univers". Cred că aceste pagini, despre falsul care induce cu totul aleatoriu adevărul, sînt printre cele mai frumoase din întreg romanul lui Eco. Iar legea logică *exfcalso tpiMibet* sugerează limitele logicii înseşi: cu legile şi regulile sale fixe şi imuabile, logica se dovedeşte a fi mărginită de eroare, generînd nesiguranţa chiar din interiorul ei; faptul că adevărul poate fi conchis din fals reprezintă călcîiul vulnerabil al logicii, al raţiunii, germenele înnăscut de haos al minţii noastre. Dacă adevărul ar fi rezultatul univoc al adevărului, iar falsul rezultatul univoc al falsului, lucrurile ar fi clare; dar adevărurile mediate de fals arată că logica, căreia Kant îi sublinia rolul de „apreciere şi corectare" a cunoaşterii, este totuşi, în mare parte, o frumoasă convenţie, o iluzie, o proiecţie nostalgică a dorinţei noastre de limpezime.

*

C.2. *Paradoxul.* Menţionat în *Respingeri...* ca unul dintre scopurile jocurilor „agonistice şi eristice", paradoxul e o structură logică foarte complexă, cuprinzînd un evantai de contradicţii: de la cele provocate de încălcarea oricărei legi logice, pînă la antinomiile kantiene ori ale logicii matematice. Cultura română a beneficiat de o lucrare interesantă pe această temă, *Paradoxul* lui Solomon Marcus, în care autorul lărgeşte noţiunea, incluzînd în sfera ei nu numai antinomiile, ci şi omonimia şi sintaxa logică[1]". Un autor

cu vechi preocupări pentru această spinoasă chestiune logică e Anton Dumitriu; după *Paradoxele logice,* monografie a problemei apărută în 1944, acesta reia şi nuanţează tema în *Ştiinţă şi cunoaştere, Teoria logicii* şi în monumentala sa *Istoria logicii.*

Problema paradoxelor este atît de „lunecoasă", încît nu există consens nici măcar în ceea ce priveşte definirea lor. În sens larg, prin paradox se înţelege „ceea ce este contrar opiniei general admise", spune André Lalande în *Vocabulaire technique et critique delaphilosophie;* tot în sens larg, adjectivul *paradoxal* poate avea atît un sens depreciativ, cît şi unul laudativ, în acest al doilea caz fiind întrebuinţat pentru a exprima, în maniera lui Eugen lonescu (care spera că ireverenţele sale la adresa unor opere literare „ar fi sunat paradoxal – ceea ce e întotdeauna nostim"[271] [272]), încîntarea intelectuală în faţa unor afirmaţii şocant-amu- zante: adică, pentru evaluarea unor efecte voluntar sau involuntar manieriste. Iată un asemenea efect ingenios-paradoxal, în *Poveste de contrabandă* a lui Caragiale: „S-a zis că, în război, culmea ar fi să descoperi un obuz care poate străbate orice cuirasă şi o cuirasă pe care să n-o poată străbate nici un obuz. La vamă, culmea ar fi să găseşti un vameş căruia să nu-i scape nici un contrabandist şi un contrabandist pe care să nu-l prinză nici un vameş". Sau, de ce nu, unele definiţii ale lui Flaubert din *Dictionnaire des idées reçues:* „Academia franceză. S-o vorbeşti de rău, dar să încerci să faci parte din ea, dacă poţi. Membrii ei sînt toţi bătrîni şi poartă cozoroace de tafta verde"; „Ştiinţă. Prea puţină ştiinţă te îndepărtează de religie, iar multă ştiinţă te aduce iar în sînul ei".

În ceea ce priveşte paradoxele în sens restrîns logic,

271 Solomon Marcus, *Paradoxul,* Bucureşti, Editura Albatros, 1984.

272 Eugen lonescu, *Nu,* Bucureşti, Editura Vremea, 1934, p. 126.

unii specialişti – printre care Anton Dumitriu – le socotesc antinomii, „impasuri ale gîndirii", „contradicţii care, cu toată evidenta lor logicitate, sînt imposibile. Raţiunea, în desfăşurarea ei necesară, le creează, dar tot raţiunea se găseşte în imposibilitatea de a le admite''[273]. Cu alte cuvinte, pentru Anton Dumitriu paradoxele sînt erori, sofisme ceva mai greu de descîlcit. Pentru alţi logicieni, de pildă, pentru Sorin Vieru, paradoxul „este o contrariere a opiniei comune, contrariere *adesea nu lipsită de temei logic* şi exprimată printr-o contrazicere logică" [s.m., M.P.][274]. Pentru logicienii din prima categorie, cu puţină atenţie şi ingeniozitate, orice paradox este, în final, rezolvabil, căci „impasul gîndirii" e momentan, eventual istoric, ţinînd de nivelul cunoaşterii la un moment istoric dat; pentru aceşti logicieni, raţiunea nu poate admite nerezolvarea paradoxelor, presupoziţia lor ontologică şi gnoseologică fiind că universul este un cosmos cognoscibil, în care raţiunea umană se află acasă. Pentru logicienii din a doua categorie, „caracteristica adevăratelor paradoxe" este „de a nu fi niciodată explicate într-o manieră satisfăcătoare", căci noi nu putem şti dacă „sînt ele «în capul nostru» sau sînt ele clădite pe o structură universală a logicii''[275]. Drept urmare, oricîtă ingeniozitate am cheltui cu un paradox, acesta rămîne impenetrabil, căci prin chiar natura sa el este expresia verbală a unei realităţi lăuntric contradictorii, diagnosticul fulgurant al întîlnirii dintre „facultatea noastră de raţionare" şi lipsa de raţionalitate a lumii, precum şi expresia laconică a faptului – din punct de vedere cognitiv şi ontologic, scandalos! – că

---

273 Dumitriu, *Paradoxele logice,* p. 9.

274 Vieru, *Paradoxuri şi oglindiri,* p. 85.

275 William Poundstone, *Les Labyrinthes de la raison, paradoxes, énigmes et fragilité de la connaissance,* traduit de l'américain par Jean-Paul Vacher, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 32.

„ceea ce întemeiază logic nu poate fi el însuşi întemeiat logic"[276]. Or, cu această poziţie, ne aflăm în plin manierism al fundamentelor,. în miezul unui univers sfărîmat, problematic, gîndit şi recunoscut ca atare de către un om problematic. Paradoxul încetează deci de a mai fi socotit o eroare voluntară sau nu, el devine semnul unei realităţi care se refuză etern comprehensiunii umane. El ne semnalizează că între nuanţele gîndirii şi univers nu există corespondenţă şi, prin aceasta, el devine o logică a impasului.

Unul dintre cele mai vechi paradoxe, aparţinînd megaricilor, este *argumentul grămezii,* cu două variante complementare, *grămada* şi *chelul.* Cîte boabe de grîu sînt necesare pentru a forma o grămadă? Cîte fire de păr trebuie să-i lipsească unui om pentru ca acesta să fie considerat chel? Sau, în varianta modernă a *Romanului burghez* al lui Furetiere, cîte versuri fac un fragment? Aceste întrebări, ce sugerează esenţa celebrelor paralogisme ale lui Eubulide, sînt de aşa natură încît, oricare ar fi numărul cu care răspundem, cădem în paradox, în contrazicere. De pildă, dacă răspundem că 2.001 boabe sînt o grămadă, se pune problema de ce 2.000 de boabe nu sînt; „oricare ar fi numărul de boabe la care ne-am fixa, pentru a declara că de la acest număr o grupă de boabe de grîu formează o grămadă, această grămadă va lua fiinţă prin adăugarea unui singur bob la ceea ce nu era grămadă"[277], arăta Anton Dumitriu. Sofismul surprinde, prin revers, imposibilitatea de a fixa cantitativ limita schimbărilor *graduale,* treptate. În plus, aşa cum se arată în *Dicţionarul* său Gheorghe Enescu, *grămada* e un concept *vag,* deci nu poate fi circumscris într-o cifră exactă.

Un pandant al paralogismului se întîlneşte în basmul lui D. Stăncescu, *Sfintul Arhanghel şi Lemnarul:* Lemnarul are, pentru a doua oară, prilejul de a eluda

276 Vieru, *Paradoxuri şi oglindiri,* p. 87.
277 Dumitriu, *Paradoxele logice,* p. 21.

legea egalizatoare a morţii atunci cînd îi vine şi lui rîndul să moară; plănuind „să-i tragă o păcăleală Arhanghelului" şi să scape cu viaţă, Lemnarul, îmbrăcat turceşte, fuge din faţa Îngerului morţii strigînd că „Turcul n-are naş!". Prin această formulă magică (şi amfibo- logică), sofistul se leapădă atît de înrudirea cu Arhanghelul (care i-a botezat fiul), cît şi de propriul său botez, de apartenenţa la religia creştină. Într-o singură clipă, creştinul devine păgîn, aşa cum un singur bob de grîu ar face ca numărul de boabe să devină grămadă. Raţionamentul falacios al Lemnarului este analog demonstraţiei unui alt personaj, Smerdeakov. Valetul Karamazovilor susţine că, dacă un om se leapădă de legea creştină pentru a-şi salva viaţa, el nu săvîrşeşte nici un păcat şi nu poate fi tras la răspundere, dat fiind faptul că lepădarea credinţei îl transformă, automat, în păgîn:

> Să stăm strîmb şi să judecăm drept: dacă am ajuns în mîinile unor nelegiuiţi, şi ei îmi cer să hulesc numele domnului meu şi să mă lepăd de taina botezului, am tot dreptul s-o fac, pentru că aşa-mi spune cugetul meu şi pentru că aici nu mai încape vorba de păcat! L J Că nici n-o să apuc bine să le spun nelegiuiţilor: „Mă lepăd de legea creştinească şi afurisesc numele domnului-dumnezeului meu cel adevărat", şi pe loc, chiar în momentul cînd am să rostesc vorbele astea, pronia cerească mă va judeca, aruncînd asupra mea anatema [...]. În momentul cînd pronia cerească mă va osîndi, am să fiu şi eu, cum s-ar zice, un fel de păgîn; botezul pe care l-am primit o să-şi piardă harul. [...] Şi din moment ce nu mai sînt botezat în legea creştinească L . l din moment ce locul meu nu mai e printre creştini, atunci cum s-ar putea, şi cu ce drept, să mi se ceară socoteală pe lumea cealaltă, ca unui creştin adevărat, că m-âm lepădat de Hristos, cînd eu, numai cît mi-a trecut prin gînd să mă lepăd de el, şi am şi fost surghiunit din sînul creştinătăţii? Iar dacă nu mai sînt creştin, înseamnă că nu mai pot să lepăd de Hristos, fiindcă

nu mai am de cine să mă lepăd[278].

Ca urmare, judecă Smerdeakov, pedeapsa divină nu-l poate atinge nici în viaţă, nici la Judecata de Apoi, tocmai pentru că a devenit păgîn. Cele două personaje avide de nemurire gîndesc. .. megaric, absolutizînd nepermis limitele, rupturile, discontinuităţile; în confruntarea lor cu puterile transcendente, ele atomizează existenţa, scontînd pe un moment de totală schimbare a identităţii lor, pe un punct de absolută ruptură şi absolută

înnoire: pînă la un punct sînt creştini, aşa cum 2.000 de boabe ar fi doar un număr finit de boabe; iar într-o singură secundă devin altceva, păgîni, aşa cum un singur bob de grîu adăugat la cele 2.000 ar transforma boabele în altceva, în grămada lui Eubulide. Or, o asemenea idee, care atomizează devenirea şi identitatea în defavoarea continuităţii lăuntrice, este prin ea însăşi un paralogism. Mai trebuie să adăugăm că Lemnarul (care încearcă să se furişeze hoţeşte pe lîngă moarte) şi Smerdeakov (care justifică posibilitatea ca un om să se strecoare atît printre legile umane, cît şi printre cele divine) au în comun nu numai dorinţa de a-şi păstra, cu orice preţ, pielea întreagă, ci şi o abilitate sofistică înnăscută, pusă inclusiv în slujba unor scopuri lucrative. În imediata lor vecinătate se află contesa Hélène Bezuhova din *Război şi pace:* trecînd de la ortodoxism la catolicism, înalta doamnă cu minte de sofist pragmatic socoate că „odată ce am trecut la religia cea adevărată, nu mai pot fi legată de obligaţiile pe care mi le-a impus o religie falsă", deci că este automat divorţată de Pierre Bezuhov, cu care se căsătorise după ritul ortodox.

Un alt sofism al şcolii megarice, atribuit de asemeni

278F.M. Dostoievski, *FraţiiKaramazov,* traducere de Ovidiu ConstantinesC-l şi Isabela Dumbravă, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1965, partea I, capitolul VII.

lui Eubulide şi despre care s-au scris biblioteci întregi, este *Pseudomenos* sau paradoxul mincinosului, pe care Rudolf Carnap îl socotea „cel mai important exemplu de antinomie sintactică”[279]. În rezumat, acest paradox constă în încercarea de a stabili valoarea de adevăr sau de fals a următoarei propoziţii: „Eu mint”. Or, dacă propoziţia e adevărată, rezultă că am spus o minciună, deci n-am minţit; dimpotrivă, dacă propoziţia este falsă, rezultă că am spus un adevăr, deci eu am minţit. Oricare ar fi răspunsul ce se dă, el se anulează singur, venind în contradicţie flagrantă cu propriul său conţinut. O rezolvare cu totul surprinzătoare a problemei a dat Aristotel, în *Metafizica,* unde menţionează, dar numai aluziv, celebrul argument. Şi anume, Stagiritul soluţionează această chestiune logică nu pe plan logic – cum el însuşi le-a pretins filosofilor obsedaţi de paradoxele eleate –, ci prin „argumentul de fapt”, adică prin apelul de bun-simţ la realitate; pentru Aristotel, adevărul şi falsul sînt distincte şi trebuie apreciate prin raportare la real; orice om – inclusiv acela care spune „Eu mint”, inducînd astfel încîlceala verbală – procedează în viaţa de toate zilele ţinînd cont de realitate, iar nu de propriile sale afirmaţii aporetice; ca dovadă, continuă Aristotel, „De ce, de pildă, nu se aruncă dis-de-dimineaţă, cînd i se iveşte prilejul, într-o fîntînă sau într-o prăpastie, ci se vede cît de colo că se fereşte să facă acest lucru?”[280].

Nu voi analiza mult prea bogata literatură logică scrisă pe marginea acestei „antinomii sintactice” (Carnap), menţionez doar că soluţia modernă constă în a distinge între metalimbaj („Eu spun adevărul cînd enunţ că...”) şi limbajul-obiect („ ...Eu mint”), astfel încît construcţia întreagă va fi: „Eu spun adevărul cînd enunţ

279 Rudolf Camap, *Tbe logical syntax oflanguage,* translated by Amethe Smeaton, London, Routlege & Kegan Paul L.T.D., 1971, p. 213.

280 Aristotel, *Metafizica,* IV, 5, 1008 b, p. 144.

că «Eu mint»„. O altă posibilă soluţie ar fi cea dată de Anton Dumitriu, a punctului de vedere din care examinăm enunţul: „Cînd mincinosul spune că propoziţia «Eu mint» este falsă, trebuie să conchidem: dacă e falsă *pentru mincinos,* e adevărată *pentnt noi* [, .. 1 fiindcă mincinosul şi noi avem alte criterii şi altceva înseamnă pentru el adevărul şi falsul şi altceva pentru noi',[281]. O variaţiune insolită pe tema *Pseudomenos* se află în *Romeo şi Julieta:*

ROMEO: Azi-noapte am visat.
MERCUTIO: Şi eu.
ROMEO: Da! Ce?
MERCUTIO: Că neadevărat/ Visează visătorii.
ROMEO: Scumpe văr!/ Ce ţi se-arată-n vis e adevărat.

Depăşind rigorile replicilor în versuri şi evitînd capcana de a discuta dacă Mercutio a visat sau nu, avem de analizat enunţul: „am visat că neadevărat visează visătorii". Dacă 1) mesajul e adevărat, rezultă că visele sînt mincinoase, deci că mesajul e fals; 2) dacă, dimpotrivă, mesajul e fals, rezultă că visele spun adevărul, deci mesajul e adevărat. În acest paradox, gîndirea intră în vertij deoarece, oricare ar fi soluţia acceptată, aceasta se contrazice pe ea însăşi. Este specific pentru paradoxul mincinosului să permită asemenea variaţiuni sau replici insolite. Aria de răspîndire a argumentului este atît de mare, încît pînă şi Sfintul Pavel îl citează – dar, ce ironie, ca pe un argument al autorităţii, nu ca pe un paradox: „unul dintre ei [cretani], chiar proroc al lor, a zis: «Cretanii sînt totdeauna nişte mincinoşi ...». Mărturia aceasta e adevărată,'[282] [283] [284]. Aceste variaţiuni, la fel ca modelul

281 Dumitriu, *Paradoxele logice,* p. 179.
282 *Epistola lui Pavel către Tit,* 1, 12-13.
283 Hegel, *Prelegeri,* I, partea a Il-a, 136, p. 436.
284 *Apud* Hegel, *Prelegeri de istorie a j'ilosofiei,* II, traducere de
D.D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei, 1964, p. 290.

lor liminar, sînt paradoxe ale autoreferinţei şi pot fi soluţionate prin trecerea la metalimbaj.

Uneori, paradoxul se combină cu *dilema;* aşa este *paradoxul antropofagilor,* menţionat de Gheorghe Enescu în *Dicţionaml* său; o variantă foarte apropiată a acestui paradox dilematic se află în *Don Quijote* şi a fost pe larg comentată de Hegel în *Prelegeri de istoria filosofiei*[21] ; problema supusă spre judecare lui Sancho este următoarea: la trecerea peste un pod, trecătorii sînt întrebaţi unde se duc; dacă spun adevărul, sînt lăsaţi să treacă, dacă mint, sînt imediat spînzuraţi;. or, un trecător cu intuiţia complicaţiilor care rezultă din autoreferinţă ar fi declarat, spre încurcătura totală a judecătorilor, „că nu pentru altceva se ducea decît ca să moară atîrnat în spînzurătoarea care era acolo". Alte paradoxe de aceeaşi factură dilematică sînt argumentele medievale care pun în discuţie atributele divinităţii; de pildă, Petru Lombardul (secolul al XII-lea) ridică întrebări de felul următor împotriva omniscienţei divine: „Dumnezeu poate şti mai mult decît ştie?", „Dumnezeu poate tot timpul ceea ce a putut?"[28]. Asemenea argumente se află în analogie cu cel scolastic îndreptat împotriva omnipotenţei divine – „Dumnezeu poate face o greutate pe care el însuşi să n-o poată ridica?" –, argument care, desfăşurat, are forma următoarei dileme:

> Dacă Dumnezeu poate şti mai mult decît ştie Înseamnă că nu e omniscient.

Dacă Dumnezeu nu poate şti mai mult decît ştie Însemnă că nu e omniscient.
Ori poate şti mai mult decît ştie, ori nu poate şti.
Oricum, Dumnezeu nu e omniscient.

Sau, în varianta fraţilor Grimm, dorinţa nevestei de pescar: „Vreau să ajung Dumnezeu", şi replica pescarului: ,,O asemenea dorinţă nu ţi-o poate îndeplini nici bunul Dumnezeu însuşi. ..", închid cercul logic al aceluiaşi paradox.

Un alt paradox al autoreferinţei, în care faptul că se afirmă ceva vine în contradicţie cu se^^icaţia, cu conţinutul enunţului, se realizează în caragialiana *Justiţie:*

JUDECĂTORUL: Taci!
LEANCA: Tac, da ...
JUDECĂTORUL: Taci odată!
LEANCA: Am tăcut.

Or, e limpede pentru oricine că tăcerea nu poate fi realizată vorbind. Un paradox similar trăieşte Alisa, pe care Regina Roşie n-o lasă să vorbească, ordonîndu-i să vorbească doar cînd i se vorbeşte: condamnată la tăcere, volubila eroină a lui Lewis Carroll obiectează, cu justeţe, că „dacă toată lumea ar respecta această regulă... şi fiecare ar vorbi numai cînd i se vorbeşte, şi fiecare ar aştepta să înceapă celălalt, n-ar mai vorbi nimeni niciodată". Obiecţia Alisei arată că imperativul: „vorbeşte doar cînd ţi se vorbeşte" este paradoxal, condamnînd pe toatălumea la tăcere perpetuă. Cele două extreme, din Caragiale şi Lewis Carroll, conturează *paradoxul tăcerii.*

Lewis Carroll poate fi socotit unul dintre marii autori de paradoxe şi idei paradoxale din istoria logicii; probabil că, după momentul antic – al şcolii eleate şi al celei megarice, care au creat aporiile şi paradoxele clasice –, Cărtile Alisei reprezintă cea mai semnificativă

concentrare de paradoxe, întrucît Lewis Carroll a creat atît variaţiuni la paradoxele antice, cît şi paradoxe ori idei paradoxale noi; în plus, spre deosebire de alţi autori de paradoxe – Russell, Richard, Quine, Grelling, Burali-Forti, Gonseth, Cantor etc. –, ce au descoperit mai ales paradoxe matematice, Lewis Carroll creează cu dezinvoltură, în jocul dintre sens şi nonsens, paradoxe *frumoase* şi epice; ele pot fi „arătate" deopotrivă adulţilor şi copiilor, încîntînd mereu prin ingeniozitatea lor.

De pildă, la argumentul grămezii, Cărţile Alisei oferă, în replică, paradoxul transformării graduale; ştim că paradoxul grămezii cere o limită fixă, un salt brusc pentru schimbări care, în realitate, se petrec treptat, în timp; Alisa, dimpotrivă, tratează schimbările bruşte din realitate ca şi cum s-ar petrece cu încetinitorul; ea ştie nişte „reguli foarte simple": „că un vătrai încins te arde dacă-l ţii *prea mult* în mînă şi că, atunci cînd te tai *foarte adînc* la deget cu un cuţit, de obicei curge sînge; şi nu uitase niciodată că, dacă bei *prea mult* dintr-o sticlă pe care scrie «otravă», e aproape sigur că mai curînd sau mai tîrziu n-are să-ţi priască" [s.m., M.P.]; pentru Alisa, interdicţia absolută se relativizează, devenind, aşa cum arată sublinierile, o problemă de depăşire a măsurii.

O problemă aparte ridică *paradoxul identităţii şi devenirii;* constînd în alăturarea a două afirmaţii: „eu sînt eu" şi „cine sînt eu", paradoxul identităţii este anticipat, ca un motiv muzical, de dedublările şi multiplicările conştiinţei Alisei. Astfel, Alisa obişnuia să converseze cu sine însăşi ca şi cum ar fi o persoană străină: se ceartă pe sine însăşi sau încearcă să-şi tragă palme deoarece „jucase necorect la o partidă de croket cu ea însăşi". Plăcîndu-i să facă „pe două persoane deodată", Alisa devine, la nevoie, o conştiinţă multiplă: de exemplu, vrînd să se joace cu sora ei „de-a regi şi regine", rezolvă prompt distribuţia rolurilor: „n-ai decît să fii tu unul din ei, şi eu o să fiu toţi ăilalţi". Toate

aceste dedublări şi multiplicări dovedesc că Alisa se poate gîndi pe ea însăşi, că este o conştiinţă-conştientă-de-sine. La o carte „pentru copii", această terminologie poate părea aberant-pretenţioasă; dar cărţile lui Lewis Carroll maschează, sub feeria jocului, probleme filosofice şi logice reale şi serioase; se ştie că orice fiinţă conştientă este conştientă numai pentru că, prin gîndire, se delimitează de mediul exterior ei şi, simultan, se gîndeşte pe ea însăşi; aşadar, ceea ce face şi Alisa. Or, a te gîndi pe tine însuţi produce o automată dedublare, o scindare a interiorităţii proprii. Simptomele scindării sînt limpezi la acest personaj, iar aptitudinea sa precoce de a se dedubla, combinată cu miraculoasele ei peripeţii – Alisa ba se face mică, strîngîndu-se „ca o lunetă", ba devine gigantică –, provoacă criza de identitate a eroinei; sub şocul schimbărilor, ea se simte „niţeluş alta", aşa că începe a se chestiona: „dar, dacă nu sînt aceeaşi care eram azi-dimineaţă, se pune întrebarea: cine sînt atuncea?". Replică parodică la imperativul antic ,,cunoaşte-te pe tine însuţi", Întrebarea Alisei induce soluţii logice absurde şi comice: se întreabă dacă nu a devenit Ada cea cu părul inelat sau Mabel cea neştiutoare. Deşi de pe urma comparării conchide – tautologic! – că „ea [Mabel] e ea şi *eu* sînt eu", Alisa nu-şi poate rezolva criza devenirii identităţii proprii. Angoasa pierderii de sine o face să imagineze confruntări cu cei de acasă, pe care-i va întreba – laitmotiv angoasant – ,,da' spuneţi-mi întîi: cine sînt?". Dacă în faţa Domnului Omidă recunoaşte, sfioasă, că „nu prea ştiu, Domnule, cine sînt", în faţa Porumbelului se autodefineşte doar prin genul proxim („eu ... sînt o fetiţă"), fără diferenţă specifică. Spre sfîrşitul peripeţiilor sale paralogice, ea încă se mai află în impas: ,,Aş putea să vă povestesc despre peripeţiile mele începînd cu azi-dimineaţă, dar despre cele dinainte degeaba v-aş povesti, fiindcă atunci nu eram cea de acum". Reperele exterioare pe care şi le ia Alisa pentru

a-şi stabili identitatea (comparaţia cu alte fetiţe) o conving că nu e ele, dar nu-i spun cine e ea însăşi; iar reperele interioare, subiective (cum ar fi sondajul propriilor cunoştinţe) îi sînt bulversate, căci poeziile pe care le recită „ies cu totul altfel ca de obicei", memoria şi imaginaţia jucîndu-i feste. Forma logică a paradoxului identităţii e dată de contradicţia dintre ce *simte* Alisa („eu sînt eu") şi ce *nu ştie* Alisa („cine sînt eu?"), ceea ce o face să se învîrtă în cerc vicios.

Printr-o experienţă la fel de tulburătoare , deoarece iniţiatică, trece Alisa şi în Lumea Oglinzii, şi anume atunci cînd intră în pădurea unde nimic nu are nume. La început, avertizată că-şi va pierde numele, Alisa se întreabă, amfibologic-sofistic, cine i-l va găsi; iar cînd şi-l uită[285], e cuprinsă de aceeaşi paroxistică angoasă de identitate ca atunci cînd nu-şi amintea cuvintele reale ale poeziilor: „Ei, şi-acu ... cine sînt eu?". În Lumea Oglinzii, problema identităţii se reduce la o chestiune de memorie/ amnezie şi, fără a fi paradoxală, luminează paradoxul identităţii din Lumea Minunilor. Sub întîmplările contradictorii şi comice ale Alisei, autorul ne pune de fapt o problemă filosofică autentică: cum se face că, în ciuda tuturor schimbărilor şi amneziilor parţiale prin care trece o persoană, aceasta îşi păstrează totuşi unitatea, conştiinţa identităţii şi continuitatea acestei identităţi.

O idee paradoxală a Alisei – cam la fel de paradoxală ca aporiile lui Zenon din Eleea – este aceea a *efectulttifărăcauză:* eroina încearcă să-şi imagineze cum va fi ea *după* ce se va sfîrşi de tot sau cum e flacăra unei lunmînări *dupăce* s-a stins lumînarea; curiozitatea îi va fi măcar în parte satisfăcută, deoarece, spre uluirea ei, va asista la dispariţiile şi apariţiile Pisicii de Cheshire:

---

285 Jean Gattegno, în *Lewis Carroll, une vie, d'Alice ii Zenon dElee* (Paris, Seuil, 1974), descifrează în episodul acesta o simbolică iniţiere în moarte; vezi capitolul „Alice", pp. 34 şi urm.

dispăru încet de tot, începînd cu vîrful cozii şi sfîrşind cu rînjetul, care mai zăbovi cîtva timp, după ce tot restul pisicii dispăruse. „Ce curios! gîndi Alisa. Pisică fără rînjet am mai văzut, dar rînjet fără pisică! Aşa ceva n-am mai pomenit de cînd trăiesc."

Apariţia Pisicii, ce seamănă cu revelarea Încetinită a imaginii fotografi ce în baia de developare (cum Lewis Carroll era un pasionat fotograf amator, care-şi lucra singur filmele, poate că de aici i-a venit ideea), se supune aceleiaşi tehnici încetinite: întîi pluteşte un rînjet suspendat în aer, apoi apar, încet, gura, ochii, urechile Pisicii, fără însă ca aceasta să apară întreagă. Ideea că o fiinţă corporală, fără să se ascundă după alt obiect, poate apărea sau dispărea atît de încet încît să-i plutească rînjetul în spaţiu este la fel de paradoxală ca şi teza lui Zenon că săgeata trasă dintr-un arc se află în repaus, nu în mişcare. Ideile paradoxale – adică acelea care, cum spune Anton Dumitriu, „reprezintă lumea într-un mod cel puţin ciudat" – răsar în cărţile Alisei la tot pasul; de pildă, Pălărierul şi Iepurele nebun vorbesc despre Timp ca despre o entitate în sine, nelegată de nici un proces sau transformare, deificîndu-l; Timpul poate curge cu orice viteză sau, dimpotrivă, se poate opri luni de zile pe loc: „Acum e întruna ora şase", constată cu obidă Pălărierul, căci e prizonierul eternităţii înţepenite la ora ceaiului. Similar, în Lumea Oglinzii, unde toate se petrec pe dos, timpul este şi el inversat; Regina sporovăie dezinvolt despre „lucrurile care s-au întîmplat peste două săptămîni", Curierul regelui stă la închisoare şi-şi execută pedeapsa care va fi fixată la procesul de „miercurea viitoare", iar crima se va descoperi „la urmă de tot". Alisa însăşi e martora stupefiată a unei întîmplări pe dos: Regina întîi ţipă, apoi sîngerează la un deget, pentru că se va înţepa curînd, apoi i se desprinde şalul şi, în sfîrşit, se înţeapă în acul care ţinea şalul.

În termeni ontologici, avem întîi efectul şi abia pe

urmă cauza, efectul precedînd cauza; iar memoria funcţionează şi pentru viitor, nu numai ca „nevoiaşa memorie" a vizitatoarei, doar pentru trecut. Timpul şi conţinutul lui evenimenţial sînt complet răsturnate, iar problema ontologico-epistemologică a ireversibilităţii timpului, argumentată chiar prin raportul dintre cauză şi efect, este aici o bagatelă. Ca la şcoala eleată, care susţine inexistenţa mişcării, şi la Lewis Carroll, care inversează cauzalitatea şi curgerea timpului, avem toate consecinţele acestei susţineri paradoxale; de pildă, prăjiturile trebuie întîi mîncate, abia apoi pot fi tăiate din tavă. În Lumea pe dos a Oglinzii setea se astîmpără cu biscuiţi foarte uscaţi, locuitorii „gîndesc în cor", iar Coco-Cocou, sofistul titular al acestei împărăţii, îşi permite s-o compătimească pe Alisa pentru că are şapte ani şi şase luni, în loc să se fi oprit la şapte; iar pentru că Alisa, impacientată, îi răspunde că „de crescut, creşti singur, n-ai cum să nu mai creşti", Coco-Cocou o contrazice omonimic şi paradoxal: „Singur, poate că n-ai cum [. ..] da' ia să fie doi! Să ai cine să te ajute cum trebuie, ai putea să te opreşti la şapte"[286]. În sfîrşit, tot la paradoxele timpului se încadrează demonstraţia Reginei Albe, care-şi caută o cameristă contra următoarei plăţi: „doi bani pe săptămînă şi o dată la două zile marmeladă". Paradoxul e introdus cu precizarea: „regula e: mîine marmeladă şi ieri marmeladă – niciodată azi!"; aşadar, împărţind marmelada la două zile şi totdeauna *mîine,* din motive ... logice, Regina nu mai dă niciodată cameristei

286 Hubertjuin, comentînd această „frază enigmatică", observă că acela care a emis-o, „logicianul" din cărţile Alisei, este un personaj „cu adevărat capital" pentru acest univers – vezi Hubert juin, „Take care of the sense, and the sounds will take care of themselves", În *Cahier de IHeme Lewis Carroll,* p. 126. În cazul particular al acestei fraze, Coco-Cocou îmi pare a fi purtătorul de cuvînt al lui Lewis Carroll însuşi, automl putînd nutri o asemenea dorinţă, deoarece iubea numai fetiţele, mai ales pe Alice Liddell, inspiratoarea şi destinatara cărţii lui.

marmelada promisă; argumentele ei sînt că marmelada se dă „la *dană* zile", iar „azi e *o* zi" (sofismul amfiboliei) şi, în plus, prezentul, ziua de azi, e exclus prin regulă, marmelada fiind dată întotdeauna *mîine.* Faptul că viitorul se transformă în prezent, că potenţialul *mîine* capătă actualitate e un excelent artificiu logic, o bună speculaţie paradoxală pe tema timpului şi. .. a marmeladei regale.

Paradoxul geamăn al „sofismului marmeladei" a fost scris cîteva decenii mai tîrziu, la extremitatea estică a Europei, şi îi are ca protagonişti pe nefericitul Nicolai Ivanovici şi pe Behemoth din *Maestrul şi Margareta;* fiindcă Nicolai Ivanovici, după ce a participat la balul Satanei, cere dimineaţa... o adeverinţă care să-i justifice absenţa de la domiciliul conjugal, Behemoth, îndatoritor, i-o eliberează: cu tot dichisul – inclusiv cu specificarea amănuntului că a venit la bal sub formă de vier, servind ca „mijloc de locomoţie" –, minus data. Căci, explică năstruşnicul motan, „noi nu punem dată; dacă are dată, hîrtia îşi pierde actualitatea"[287].

Aşa cum Zenon Eleatul, utilizînd „infinitul rău", a demonstrat logic că Ahile cel iute de picior nu poate niciodată ajunge Broasca-Ţestoasă ce are la pornire un pas avans, şi Lewis Carroll dovedeşte că cine fuge foarte repede abia reuşeşte să rămînă în acelaşi loc, neizbutind însă în nici un caz să ajungă în altă parte; atîta doar că „demonstraţia" lui Carroll este experimentală, nu logică, aşa că, în oglinda aporiei logice a lui Zenon, ni se oferă doar o idee paradoxală.

Un paradox original este acela al cuvintelor inexistente şi inventate, dar sugestive prin eufonia lor: l-am putea numi *paradoxul eufoniilor sau,* cu un termen împrumutat din Lumea Oglinzii, *paradoxul a tvintelor-valiză.* Acesta este anticipat timid în Lumea Minunilor: Alisa, de pildă, crede că va ajunge la *Antipaţi* (adică la

287Mihail Bulgakov, *Maestrnl şi Margareta,* în româneşte de Natalia Radovici, Bucureşti, Editura Univers, 1970, p. 413.

antipozi, care, desigur, „umblă cu capul în jos"; dar să nu ne mirăm: întrebîndu-se „cum stau oamenii la antipod?", Nae lonescu răspundea pe nerăsuflate că, „intuitiv, noi nu-i vedem... decît cu picioarele în sus..."[288]); sau, ea află că Broasca-Ţestoasă învaţă, la Aritmetică: *Ambiţionarea, Căderea, îmbulzirea* şi *împocirea.* Paradoxul eufoniilor este amplificat în Lumea Oglinzii şi teoretizat de campionul sofiştilor, Coco-Cocou, cel pentru care cuvintele înseamnă exact ceea ce vrea vorbitorul să însemne, iar contra plată ele pot spune „foarte multe lucruri". Comentînd *Trăncăniciada* şi cuvintele ei inventate, dar grozav de sugestive în muzicalitatea lor, sofistul lansează şi defineşte termenul *cuvint-valiză* – ,,ca şi cum ai avea în faţa ta o valiză. Mai multe înţelesuri împachetate într-o singură vorbă" –, apoi îi explică Alisei prima strofă:

> La ceas căscuns, momîlc mîcleau rîtlanii
> Şi girulau şi gimbulau în belb
> Mişclean se mişcusiră bodîrlanii
> Mascabrele momîrte cînd răspelb[289].

De pildă, ţinînd cont de indicaţiile hermeneutice ale lui Coco-Cocou, „căscuns" înseamnă „ora patru după prînz, cînd începe să se *caşte* pentru cină peştele *(ascunzişuri* şi aşa mai departe)"; „girulau" echivalează cu „a se învîrti întruna ca un giroscop", iar „gimbulau" înseamnă „a umbla în pas gimnast, sfredelind cu botul";

---

288 Nae lonescu, „De la Galilei la Einstein", 1921, în Idem, *Neliniştea metafizică,* ediţie şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1993, p. 101.

289 Pentru „Trăncăniciada", am preferat traducerea liberă şi cu uimitoare inflexiuni barbiene a lui Cornel Robu, din *Echinox,* nr. 11-12, 1977. Vezi şi insolita culegere *Lewis Carroll, Jobberuoocky, Un celebru poem în 70 de limbi care nu există,* antologie şi comentarii de Flamina Robu, Cluj, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2008, în care este republicată şi extraordinara traducere a lui Cornel Robu.

„momîrtele" sînt „porci verzi", iar „răspelb" ar însemna „ceva între a mugi şi a şuiera, cu un fel de strănut la mijloc"; echivalarea poate continua la bunul plac al sugestibilităţii cititorului, căci, bazîndu-ne pe autoritatea Sofistului Ştie-Tot, vorbele înseamnă exact ceea ce vrem noi să însemne. Marea calitate a cuvintelor-valiză, care comprimă mai multe sensuri într-o singură vorbă, este *eufonia;* tehnica, teoretizată şi dusă la apogeu de Lewis Carroll, este cunoscută încă din Antichitate: o întîlnim în *Norii* lui Aristofan, unde Socrate e pus să facă „intestigaţie", adică intestin + investigaţie, deci studierea intestinelor... ţînţarului, şi face parte din însuşirile *logodedalice* ale sofiştilor. În literatura română, Nina Cassian a inventat „limba spargă" pentru texte melodic-absurde, iar Radu Cosaşu, scriind *fragedii* (fraged + tragedii) despre *ficţionarU* (funcţionar + autor de ficţiuni) săi incurabili, creează inimitabile ambiguităţi ludice pe muchia dintre două limbi, franceza şi româna: „Am rămas înmărmurit în faţa unei parole de trecere de pe un *mal* pe altul – *„le mal du siecle», răul* şi *rîul* secolului" [s.m., M.P.], enunţă el în *Logica.*

Reîntorcîndu-ne la universul straniu al lui Lewis Carroll, să urmărim ultimul şi cel mai bine articulat paradox al acestei lumi, *paradoxul insatorului.* Enunţat de Ţiuilă, paradoxul constă în afirmaţia că Regele care doarme îi visează pe Alisa, pe Ţiuilă, pe Ţiuici şi că toţi aceştia n-au nicidecum o existenţă autonomă, ci doar pe aceea de fantasme visate; cuplul Ţiuicilor îi demonstrează Alisei că „dacă nu te-ar mai visa... n-ai fi nicăieri. Din moment ce nu eşti decît ceva din visul lui!"; neexistînd „cu adevărat", înseamnă că, şi dacă plînge, şi dacă suferă, Alisa tot n-o să se facă „nici cu-n pic mai existentă de-adevărat". Teama că ar fi o existenţă visată, iar nu reală, o însoţeşte pe Alisa pînă la sfirşit: în rarele ei clipe de singurătate din Lumea Oglinzii, ea se

întreabă dacă visează sau e reală[290], dacă e visată sau, dimpotrivă, ea îi visează pe ceilalţi: „n-am visat – îşi zicea – afară doar. .. afară doar dacă n-om fi făcînd cu toţii parte din acelaşi vis. Atîta sper însă, că e visul *meu".* Iar la sfîrşitul tuturor peripeţiilor, allindu-se în camera ei, eroina, lansînd o a doua ipoteză explicativă, încă se mai întreabă: „cine a visat toate astea? ... visul ăsta, sigur de tot că trebuie să-l fi visat ori eu, ori Regele Roşu ... El a făcut parte din visul meu, dar şi eu am făcut parte din visul lui!...''. Forma logică a paradoxului nu e, desigur, perfectă, deoarece nu enunţă toate implicaţiile faptului că Regele visează personajele, iar personajele din vis ştiu că Regele le visează; analizînd prima ipoteză, cea a Ţiuicilor, ar rezulta că Regele, în visul său, ştie că personajele pe care le visează şi-au descoperit condiţia de fantasme visate. Ipoteza este borgesiană: în *Ruinurile circulare*[3] ale Marelui Bibliotecar, un Visător îşi construieşte, cu migală şi prin vis, un fiu; la sfîrşit, Visătorul (care suferea atroce la gîndul că proiecţia sa, fiul său de vis şi-ar putea bănui condiţia de fantasmă) descoperă că el însuşi este visul altcuiva; ce-ar fi fost ca autorul să-i îngăduie Regelui să descopere că şi el e proiecţia altui vis? În schimb, Lewis Carroll duce pînă la capăt problema realităţii sau irealităţii Alisei: dacă Alisa există numai ca visată, ea n-are cum să-şi dovedească nici existenţa reală, dar nici natura pur onirică, pentru că sistemul ei de referinţă este găoacea închisă a visului. Ipoteza Alisei că face parte, împreună cu toate personajele, dintr-un mare vis al altcuiva e platoniciană şi imposibil de testat în interiorul convenţiei literare; trezirea fetiţei în camera sa o spulberă însă parţial. Dar să ne amintim că Pascal, impulsionat de Pyrron,

290 Claude Roy, în „Alice a des raisons que la raison connaît" (în *Cahierde l'Herne Lewis Carroll,* p. 159), pune acest paradox oniric în legătură cu textul poetului chinez Tsuang Tze, care a scris: „Tsuang Tze a visat că este un fluture. S-a trezit. Nu mai ştie. Nu

formula, cu reală nelinişte, o întrebare asemănătoare: „Dar cine ştie dacă şi cealaltă jumătate a vieţii noastre, în care noi credem că sîntem treji, nu este tot un somn, foarte puţin deosebit de cel dintîi, din care ne trezim cînd credem că dormim, după cum visăm că visăm, îngrămădind vise peste vise?". În sfîrşit, ultima ipoteză a Alisei complică şi [291] mai mult paradoxul, întrucît ea enunţă că l-a visat pe Rege, iar Regele a visat-o pe ea: o interferenţă de vise deci, fără Însă să ni se indice care dintre ele e mai cuprinzător ori cine e Visătorul primordial. Lansate în joacă de Lewis Carroll, cele trei variaţiuni explicative ale paradoxului visătorului ascund, de fapt, o întrebare paradoxală a metafizicii, aceeaşi pe care şi-a pus-o Descartes în *Méditations métaphysiques?* *[6]*: cum putem să ne dovedim existenţa autonomă, reală, cum putem să probăm că nu facem parte, cu toţii, din visul unui ipotetic Visător ori din coşmarul unui cuprinzător *malin génie.* Iar Între lacrimile Alisei şi nebunia foarte coerentă a lui Fernando Vidal Olmos („Dumnezeu există, dar uneori doarme: coşmarurile lui sînt existenţa noastră. // Dumnezeu există, dar are accese de nebunie; aceste accese sînt existenţa noastră") se conturează, pe baza acestui paradox, o stranie punte tragică. Să mai notăm că, în momentul de faţă, paradoxul visătorului circulă Într-o variantă medicalizată, „cerveaux en cuves": dacă cineva ne-ar scoate, în timpul somnului, creierul din corp şi l-ar racorda perfect la o reţea de stimulare electrică, spune paradoxul, cum am putea noi să dovedim că tot ceea ce

---

291 mai ştie dacă este Tsuang Tze care a visat că e un fluture sau un fluture care-a visat că este Tsuang Tze".

35. Jorge Luis Borges, „Ruinurile circulare", în Idem, *Moartea şi busola,* prefaţă, notă biobibliografică şi traducere de Darie Novăceanu, Bucureşti, Editura Univers, 1972.

simţim nu este o iluzie[292] [293] [294]?

Un subtil creator de paradoxe ori de idei paradoxale este Jorge Luis Borges; în *Discul,* el imaginează un obiect real cu o singură faţă, deci doar cu două dimensiuni, iar în *Cartea de nisip* descrie o carte de dimensiuni normale, dar infinită în interior. Cartea de nisip pare a fi replica borgesiană la paradoxul eleat *Ahile cel iute de picior şi broasca-ţestoasă[1]* ;* după cum se ştie, Ahile, conform demonstraţiei lui Zenon, nu poate ajunge broasca-ţestoasă căreia i-a acordat un mic avans, deoarece, înainte de-a o ajunge, el trebuie să parcurgă jumătatea distanţei care îi separă. Or, în acest timp, broasca-ţestoasă mai face un pas, iar Ahile e condamnat, la fel, să parcurgă mai întîi jumătatea distanţei care îl separă de ţestoasă, şi aşa la infinit; intervalul dintre concurenţi va fi mereu mai mic, dar niciodată nul. Paradoxul lui Zenon constă în faptul că o distanţă finită, mărginită la extremităţi, e socotită în interior infinită, mereu divizibilă. Or, exact acelaşi raţionament ascuns îl parodiază şi Borges: cartea sa, finită şi închisă între coperte legate în pînză, este, în interior, infinită. Aşa cum între Ahile şi broasca-ţestoasă există întotdeauna un interval separator, şi între degetul cititorului şi copertele cărţii există, întotdeauna, în ciuda încercărilor de a găsi ultima filă, un număr oarecare de pagini.

292 Descartes, *Meditaţii metafizice,* În româneşte de Ion Papuc, cu un cuvînt Înainte al traducătorului, Bucureşti, Editura Crater, 1993. Am consultat şi varianta franceză a textului, în ediţia Descartes, *Discours de la Méthode* suivi des *Méditations Métaphysiques,* Paris, Flammarion, 1935.

293 Poundstone, *Les Labyrinthes de la raison,* cap. „Paradoxe", pp. 11-37.

294 Printre nenumăratele speculaţii pe seama acestei aporii, semnalez volumul lui Imre T6th, *„AhileParadoxele eleate şifenomenologia spiritului,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, o analiză originală şi foarte meticuloasă a paradoxului, pe care îl scoate de sub incidenţa paralogismelor.

Paralelismul dintre aceste două speculaţii mi se pare izbitor, iar soluţia lor logică, una singură pentru ambele versiuni, este de a arăta că Zenon şi Borges postulează, mascat, o contradicţie: un obiect finit în exterior, dar avînd în interior proprietatea „infinitului rău".

*

C.3. *Dilema sofistică.* Formă logică foarte complexă, dilema este un raţionament cuprinzînd judecăţi de relaţie, iar nu numai judecăţi categorice A, E, I, O, ca silogismul categoric. Ţinînd cont de natura premiselor -o premisă disjunctivă, adică alternativa, şi alte două judecăţi ipotetice (numărul judecăţilor ipotetice e egal cu acela al notelor indicate de predicatele judecăţii disjunctive) –, dilema se mai numeşte şi raţionament ipotetic-dis- junctiv mixt ori Iernatic. Concluzia e fie categorică, fie disjunctivă. Datorită alternativei din care se conchide, dilema – fie că este corect construită, fie că nu – are o forţă retorică de excepţie; iată un exemplu abia schiţat, o dilemă laconică, grefată şi pe o idee paradoxală, aparţinînd lui Petrus Montanus: „Fericirea ta nu-i face pe alţii fericiţi; dar nefericirea ta, da. Alege''[295]. Sau o alta (care ne aminteşte atît felul cum motiva Caragiale faptul că nu scrie, cît şi „Pariul" pascalian), enunţată de Ionescu în *Nu,* despre lipsa de întemeiere metafizică a literaturii:

> Doamnelor şi Domnilor, sau există Dumnezeu, sau nu există Dumnezeu. Dacă există Dumnezeu, nu are nici un rost să ne ocupăm de literamră. Dacă nu există Dumnezeu, iarăşi nu are nici un rost să ne ocupăm cu literatura.

Iar legătura dintre antecedent (existenţa sau inexistenţa divinităţii) şi consecvent (nu are rost să scriem literatură) este justificată prin evidenţa morţii: „Pentru

295 Petrus Montanus, „Insolubilia", în *Medieval Logic,* Urbino, 1924, IV, 19, 87, 16 j.

că murim toţi", spune Ionescu. Cînd dilema este şi corect construită, are o forţă logică deosebită, ea surprinzînd dramatic situaţiile de impas ale existenţei şi gîndirii.

N-aş putea preciza data apariţiei dilemei în teoria logicii; în *Dezvoltarea logicii,* William şi Martha Kneale[296] [297] menţionează că Teofrast, urmaşul lui Aristotel la conducerea Liceului, ar fi cunoscut silogismul ipotetic, iar Anton Dumitriu"[1] adaugă că Teofrast ştia şi logica silogismului disjunctiv, deci ambele forme simple care alcătuiesc dilema. Dacă folosirea termenului *dilemmatos* în înţelesul actual e atestată abia în secolul al II -lea d.H., la Hermogene, în schimb, statul în cumpănă între două variante de acţiune, pentru a o alege pe cea mai puţin rea, se întîlneşte încă din *Odiseea.* De exemplu, după ce ajunge pe insula feacilor, iscusitul Odiseu cugetă dilematic:

Vai mie, ce-o mai fi pînă la urmă
Şi cum să fac? De voi petrece-o noapte
Muncit de griji pe lîngă rîu, mi-e teamă
Ca nu cumva răcoarea cea haină,
Cu brumă din belşug împreunată,
Viaţa să-mi răpuie [...1
Căci boarea nopţii de la rîu e rece.

De m-oi sui la deal şi-n umbra deasă
Sub tufe m-aş culca Într-o pădure,
Şi frigul m-ar lăsa şi osteneala
S-am parte de plăcutul somn, mi-e teamă
Să nu fiu sfîşiat, mîncat de fiare.

Din fericire pentru Odiseu, care n-a enumerat toate posibilităţile, mai există o soluţie, aşa că pînă la urmă,

296 William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii,* I, traducere de Cornel Popa, Cluj, Editura Dacia, 1974, p. 118.

297 Anton Dumitriu, *Istoria logicii,* ediţia a Il-a, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1975, p. 196.

cum ştim, s-a culcat lîngă rîu, îngropat Într-un morman de frunze care i-au ţinut cald şi l-au ferit de „răcoarea cea haină".

Întrebuinţarea în cunoştinţă de cauză a „raţionamentului cornut" poate fi constatată la şcolile eleată şi megarică; anumite argumente ale lui Zenon Eleatul, cum ar fi cel al *săgeţii,* sau argumentul *Secerătonil* al lui Eubulide sînt schiţate dilematic. Iată dilema lui Zenon, enunţată drept demonstraţie a ideii paradoxale că mişcarea este imposibilă: „Dacă Întotdeauna orice lucru e în repaus sau în mişcare şi este în repaus cînd se află într-un loc egal [cu sine însuşi], iar lucrul purtat [în mişcare] se află Întotdeauna în clipă [într-un spaţiu egal cu sine], trebuie să ştim că săgeata în zbor este nemişcată"[298]. Pe seama acestei *aporii* s-a scris o literatură logică enormă, ca şi pe tema celorlalte trei argumente ale lui Zenon; la temelia ei stă, cum arată Anton Dumitriu, o idee paradoxală, iar forma ei logică este de dilemă simplă constructivă, cu concluzie categorică: inexistenţa mişcării. Şi *Secerătonil* lui Eubulide – „trebuie să seceri, în mod fatal, sau să nu seceri; nu poate fi decît una sau alta; deci vei face una sau alta, cu necesitate,'[299] – are forma dilemei; să observăm că disjuncţia exclusivă din judecata disjunctivă nu este completă, dar e socotită ca şi cum ar fi, de unde ciudăţenia concluziei.

Celebru în Antichitate este şi argumentul *Litigiosul* (sau *reciprocum,* în cultura latină), care constă într-o dilemă sofistică folosită de Protagoras împotriva discipolului său Euathlos; înţelegerea dintre marele sofist din Abdera şi Euathlos era ca acesta din urmă, la primu l proces cîştigat, să-i plătească profesorului

298 *Apud* Aristotel, *Fizica,* VI, 9, 239 b, p. 160.
299 *Apud* Dumitriu, *Paradoxele logice,* p. 22.

onorariul. Or, cum discipolul nu se grăbea să intre în avocatură, Protagoras şi-a reclamat banii dîndu-l în judecată; argumentul său suna astfel: „Dacă cîştig procesul împotriva ta, trebuie să fiu plătit, pentru c-am cîştigat; dacă cîştigi tu, la fel, trebuie să fiu plătit, pentru că tu ai cîştigat”[300]. Aşadar, fie conform sentinţei judecătoreşti, fie conform înţelegerii lor, Protagoras socoteşte că tot va fi plătit. Anecdota spune că dilema lui Protagoras a fost rebutată de discipol prin „luarea în coarne”; iată cum ar fi trebuit să sune *contradilema* lui Euathlos:

> *Premisa majoră:* Dacă eu, Euathlos, pierd procesul, atunci nu-ţi plătesc conform înţelegerii noastre; iar dacă cîştig procesul, nu-ţi plătesc conform sentinţei.
> *Premisa minoră:* Ori pierd, ori cîştig.
> *Concluzia:* Oricum nu-ţi plătesc.

Pentru că e imperfect construită (are două antecedente: conform sentinţei şi conform înţelegerii, şi un singur consecvent) dilema lui Protagoras se reduce, aşa cum demonstrează Euathlos, la un sofism uşor de infirmat prin altul. Succesul acestor „sofisme siameze” a fost însă atît de mare, încît latinii le-au preluat şi fixat sub numele de *reciprocum;* o menţionare a acestei dileme sofistice se află în *Ritorică pentm tinerimea studioasă* (1852) a lui Dimitrie Gusti, iar o versiune a anticei „certe de cuvinte”, adaptată spaţiului danubian, întîlnim, aşa cum s-a mai semnalat, în caragialiana *Logică a baroului.* În germene, tehnica „luării în coarne” poate fi identificată şi în *Gorgias,* deoarece atunci cînd vorbitorul argumentează „potrivit naturii” este respins „potrivit legii” şi viceversa.

Din aceste exemple putem extrage mecanismul „uării în coarne”, deci tehnica de construire a contradilemei:

---

300 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* IX, 56, p. 442.

se neagă consecventul („mă plăteşti" al lui Protagoras devine „nu plătesc" al discipolului) şi se inversează între ele antecedentele (la „potrivit sentinţei" se replică „potrivit înţelegerii" şi viceversa).

Anticii credeau acest procedeu „irezistibil", deşi nu este decît un sofism ce pretinde măiestrie medie. Nivelul actual al logicii permite stabilirea regulilor dilemei, orice abatere de la ele generînd sofisme dilematice uşor de infirmat; de pildă, orice disjuncţie trebuie să fie *completă* şi *exclusivă,* altfel apare sofismul.

Din cele spuse pînă aici, rezultă că anticii utilizau dilema, fără însă s-o fi teoretizat sau analizat, căci interesul lor „cădea pe reţeta practică"'„; forma favorită a fost cea imperfectă, foarte spectaculoasă şi de mare forţă persuasivă; chiar incomplete sau incomplet desfăşurate, raţionamentele dilematice, expresie a ingeniozităţii, dar şi a stării de impas, au puterea de a uimi, de a deruta şi nelinişti. Un vers al Prinţului Danemarcei: „A fi – sau a nu fi", deşi este doar o judecată disjunctivă, nu o dilemă completă, este receptat drept dilemă completă, absolută şi absolut tragică. Unda de şoc a acestei disjuncţii izvorăşte, poate, din intuiţia obscură a faptului că *nu putem alege „ a fi"* decît un timp limitat, că, pînă la urmă, implacabil, se impune cealaltă realitate, nefiinţa. În acelaşi registru tragic se înscriu dilemele pascaliene; iată o dilemă *in nuce:* „il faut que nous naissions coupables, ou Dieu serait injuste''[301] [302]. La acest spirit torturat, întreaga operă ne apare, mai mult sau mai puţin explicit, sub forma chestionărilor dilematice; fervoarea disperată a *Ct igetărilor,* teribila lor forţă persuasivă se datorează, în mare parte, faptului că autorul a gîndit neîncetat în termeni antinomici, dilematici, sfişiindu-se lăuntric şi

301 Nae lonescu, *Istoria logicii,* p. 76.

302 Pascal, „Pensées", în Idem, *Œuvres complètes,* fragm. 431/ [4571.

obligîndu-şi cititorul la o similară destrămare. Iată cea mai celebră dilemă pascaliană, cunoscută sub numele de *Pariul lui Pascal:* divinitatea sau este, sau nu este, iar raţiunea nu poate stabili adevărul nici unei ipoteze; de aceea, trebuie ca omul să parieze fie pe existenţa, fie pe inexistenţa divinului: „Să punem în cumpănă cîştigul şi pierderea în cazul în care aţi lua partea credinţei că Dumnezeu există; dacă cîştigaţi, cîştigaţi totul; dacă pierdeţi, nu pierdeţi nimic. Deci pariaţi că el există, fără şovăire''[303]. Dilema e foarte clară, deşi Pascal n-a enunţat-o complet; reconstituită, în sensul de ordonare a premiselor şi de completare a premisei majore, ea arată astfel:

> *Premisa majoră:* Dacă Dumnezeu există şi pariezi pe el -+ cîştigi totul; iar dacă nu pariezi -+ pierzi totul.
> Dacă Dumnezeu nu există şi pariezi pe el -+ nu pierzi nimic; iar dacă nu pariezi pe el -+ nu cîştigi nimic.
> *Premisa minoră:* Dumnezeu sau există, sau nu există.
> *Concluzie:* Deci pariaţi că el există, fără şovăire.

Aşa cum arată Jacques Chevalier, din punct de vedere logic, „argumentul astfel prezentat este inatacabil"[304]; oricît s-ar permuta consecvenţele, oricît s-ar nega antecedenţii, nu se poate construi o contradilemă plauzibilă. Impecabil din punct de vedere logic, pariul pascalian rămîne totuşi numai o soluţie disperată, căci, departe de a dovedi că transcendentul există, probează doar nevoia, teribila dorinţă omenească de a exista un sens al universului, aşadar un transcendent.

O replică tîrzie la acest pariu va da Brecht, în

303 *Ibidem,* fragm. 451/ [3].

304 Jacques Chevalier, „La Méthode de connaître d'après Pascal", în *Revue de Métaphysique et de Morale,* anul III, aprilie-iunie 1923, Paris, Librairie Armand Colin, 1923, p. 209.

Povestiri despre domnulKeuner; citez textul în întregime: „Cineva puse domnului K. întrebarea dacă există Dumnezeu. Domnul K. răspunse: — Te sfătuiesc să chibzuieşti dacă purtarea ta se schimbă în funcţie de răspunsul la această întrebare. Dacă nu se schimbă, putem renunţa la întrebare [deci putem renunţa la pariul pascalian]. Dacă se schimbă, atunci pot să te ajut, măcar cu atît, spunîndu-ţi că te-ai şi decis: Tu ai nevoie de Dumnezeu". O altă posibilă replică (mai distantă, vag ironică, cu o uşoară nuanţă sofistică, dar, cu toate acestea, implicată) o dă Borges, prin *Argumentitm ornitbologicum*[305]*;* textul, foarte scurt, încearcă să deducă existenţa lui Dumnezeu dintr-o viziune interioară a lui Borges: închizînd ochii, el ar fi văzut un zbor de păsări, fără însă să poată stabili numărul lor. Problema este de a răspunde dacă „numărul lor era sau nu definit?", ceea ce, în versiunea uşor ironică a Bibliotecarului, implică problema existenţei lui Dumnezeu. Majora dilemei complexe constructive se conturează astfel:

> Dacă Dumnezeu există, numărul este definit, căci el ştie cîte păsări am văzut; iar dacă Dumnezeu nu există, numărul nu este definit, căci nimeni n-a putut să le socotească.

După ce enunţă majora, Borges examinează a doua posibilitate a alternativei: din moment ce vizionarul – care admite a fi văzut mai mult de o pasăre şi mai puţin de zece – nu poate totuşi preciza numărul păsărilor în zbor (căci „am văzut un număr cuprins între zece şi unu, număr care nu este nici nouă, nici opt, nici şapte, nici şase, nici cinci etc.") şi din moment ce acest întreg – cuprins între zece şi unu, dar care totuşi nu este definit – este o imposibilitate, fiind „de neconceput", rezultă:

305Jorge Luis Borges, „Argumentum ornithologicum", în idem, *L'auteur et autres textes. El Hacedor,* traduit par Paul et Sylvia Bénichou, Paris, Gallimard, 1982, p. 33.

„ergo, Dieu existe". Din raţionamentul borgesian lipsesc cîţiva paşi, şi anume: stabilind falsitatea/imposibilitatea celei de-a doua soluţii (ca un număr întreg să nu fie şi definit), o elimină; apoi, din moment ce numărul este altfel decît nondefinit, rezultă că e definit. Or, în dilema lui Borges, însuşirea de a fi număr definit e consecinţa antecedentului „dacă Dumnezeu există"; stabilind existenţa consecventului, Borges raţionează invers, că există şi antecedentul (semnalez că acesta e punctul cel mai fragil al complicatului raţionament borgesian, şi anume legătura nonnecesară dintre antecedent şi consecvent). Lipsită de fervoarea dilemei pascaliene, imperfectă pe lîngă aceasta, dilema lui Borges e mai degrabă subtilă şi frumoasă decît constrîngătoare; ea porneşte de la un fapt de conştiinţă, de la o viziune interioară, şi, prin raţionamente subtile, stabileşte adevărul altui fapt de conştiinţă, al unei dorinţe. Iar dacă Pascal raţionează dilematic pe tema *existenţei* lui Dumnezeu, Diderot gîndeşte dilematic doar pe seama *atributelor* Creatorului: „fiinţa veşnică dă dovadă fie de neputinţă, fie de rea-voinţă; neputinţă, dacă a vrut să împiedice existenţa răului ,şi n-a putut; rea-voinţă, dacă ar fi putut să-l stăvilească şi n-a vrut"'i[0], îi explică el iubitei sale, Sophiei Volland, într-o scrisoare.

La Dilrrenmatt, raţionamentul dilematic şi umbra lui, contradilema „luării în coarne", constituie esenţa microromanului *Der Richter und sein Henker (Judecătorul şi călăul său);* întregul prezent epic este consecinţa pariului diabolic pe care l-au făcut cîndva, cu peste patruzeci de ani în urmă, poliţistul Bărlach şi aventurierul Gastmann. Bărlach susţinea „că imperfecţiunea omenească, prin faptul că nu poate prevedea niciodată cum vor acţiona ceilalţi, ca şi prin acela că nu putem include în socotelile noastre întîmplarea, care joacă un rol în orice, dă în vileag, în mod necesar, cea mai mare parte a crimelor". Dimpotrivă, Gastmann socoate că ,,e posibil să se comită crime

care nu sînt descoperite" şi, cumpănind bine alegerea („mi-am ales cu grijă victima"), chiar comite, sub ochii lui Bărlach, o crimă ce nu poate fi dovedită. Schematizat, pariul iniţial capătă forma următoarei dileme:

> *Bărlach:* Pentru că există întîmplarea, pentru că tu nu poţi calcula totul -- criminalii sînt prinşi, eu te voi prinde.
> *Gastmann:* Pentru că nu există întMplare, penti că eu pot calcula totul -- criminalii nu sînt prinşi, tu nu mă vei prinde.

Vreme de peste patru decenii, Gastmann face un şir lung de crime, devenind „un criminal din ce în ce mai priceput" şi niciodată dovedit de Bărlach, care, la rîndul său, s-a transformat într-un „criminalist din ce în ce mai priceput"[1]. În final, Bărlach înfruntă situaţia diabolică prin răsturnarea antecedenţilor: calculează cu minuţie totul, anulînd hazardul şi pedepsindu-l astfel pe Gastmann, dar nu pentru o nouă crimă, ci pentru o crimă pe care i-o atribuie, iar Gastmann, care de această dată nu mai calculează totul şi nu prevede că poate fi pedepsit

50. Denis Diderot, *Scrisori către Sophie Volland,* în româneşte de Sanda Oprescu, selecţie, prefaţă şi note de Angela Ion, Bucureşti, Editura Univers, 1982, pp. 158-159.
51. Friedrich Diirrenmatt, *Judecătoml şi călăul,* traducere de Mara Giurgiuca, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1964. pentru crima altuia, contează încă pe faptul că urmăritorul lui nu poate calcula totul. Dilema iniţială este „luată în coarne" prin geamăna ei sofistică:

> *Bărlach:* Pentru că nu există întîmplare, pentru că eu pot calcula totul -+ criminalii sînt prinşi, eu te voi prinde.
> *Gastmann:* Pentru că există întîmplare, pentru că tu nu poţi calcula totul -+ criminalii nu sînt prinşi, tu nu mă vei prinde.

Iar soluţia faptică a acestui raţionament Iernatic constă în mînuirea de către Bărlach (judecătorul) a tuturor întîmplărilor în aşa fel încît „călăul său" îl ucide pe Gastmann.

Un bun mînuitor, în viaţă şi-n operă, al mecanismului pretenţios al dilemei este Caragiale; o anecdotă despre el şi Dobrogeanu-Gherea capătă, de pildă, forma raţionamentului Iernatic desfăşurat în două faze: în prima, prozatorul se plîngea lui Gherea că nu poate scrie, întrucît îi lipsesc mijloacele băneşti necesare tihnei creaţiei; însă după ce Gherea i-a dăruit o sumă mare de bani, Caragiale, cu spiritul său sofistic şi paradoxal, a replicat: „pentru ce să scriu acuma, dacă am parale?'[02]. Din două antecedente aflate în raport de contradicţie (am bani/ n-am bani), Caragiale conchide acelaşi lucru, că nu-i arde de scris; logic vorbind, e o dilemă simplă constructivă, corectă formal, paradoOlmlă din unghiul de vedere al adevărului; într-adevăr, din moment ce Caragiale, fie avînd bani, fie neavînd bani – *tertium non datur* –, nu putea să scrie, cînd şi-a scris totuşi opera? Cînd a construit, de pildă, dilema lui Farfuridi despre schimbarea Constituţiei? Schematizată – şi completată cu minora şi concluzia, ce sînt doar subînţelese –, iată celebra dilemă, din care „nu puteţi ieşi":

Majora: „Din două, una: daţi-mi voie:
Ori să se revizuiască, primesc! dar să nu se schimbe nimica;

52. Anecdota se găseşte în Constantin Stere, *în preajma revoluţiei. Ciubăreşti,* voi. VI, Bucureşti, Editura Adevetul S.A., f.a., pp. 260-262, şi a fost reluată în Şerban Cioculescu, *Viaţa lui I.L. Caragiale,* ediţia a doua revăzută, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969, p. 251.

Ori să nu se revizuiască, primesc! dar atunci să se schimbe pe ici pe colo, şi anume în punctele... esenţiale...

Minora: Ori să se revizuiască, ori să nu se revizuiască.
Concluzia: Ori să nu se schimbe nimica, ori să se schimbe pe ici pe colo, în punctele esenţiale.

Prima şi cea mai simplă observaţie pe care o putem face este în legătură cu a doua judecată a majorei; ea este consecventul contradictoriu în sine, fiindcă „să se schimbe pe ici pe acolo, şi anume în punctele... esenţiale", e o *contradictio in siibjecto:* „pe ici pe colo" sugerează zonele accidentale ale unei situaţii, ceea ce contrazice flagrant „punctele esenţiale"; într-un anumit sens, consecventul se anulează pe sine ca fără sens; să acceptăm însă că Farfuridi vrea să spună „să se schimbe în punctele esenţiale" (or, a schimba esenţa înseamnă a schimba totul), „pe ici pe colo" fiind numai un automatism verbal. A doua observaţie este că *a retdzui* presupune *reexaminarea* unei stări, corectarea, modificarea unor lipsuri, aşadar *schimbarea.* Înlocuind în premisa majoră, obţinem:

Ori să se reexamineze, corecteze, modifice anumite lipsuri, deci să se schimbe dar să nu se schimbe nimic;
Ori să nu se reexamineze, corecteze, modifice anumite lipsuri, deci să nu se schimbe dar să se schimbe în punctele esenţiale, adică totul.

Simplificînd, obţinem:

Ori să se schimbe dar să nu se schimbe nimica;
Ori să nu se schimbe dar să se schimbe totul.

Absurdul acestei dileme (care are şi un cerc vicios) constă în faptul că se autoanulează încă din premisa majoră, deoarece antecedenţii şi consecvenţii sînt în contradicţie; antecedentul „să se schimbe" trebuia să aibă consecventul celui de-al doilea corn, „să se schimbe totul", iar antecedentul „să nu se schimbe" cerea consecventul oarecum tautologic „să nu se schimbe

nimica". Încrucişînd consecvenţii, Farfuridi reuşeşte o frumoasă performanţă de „viceversa", a cărei urmare este punerea seinului identităţii între A şi non-A, între schimbare şi absenţa oricărei schimbări şi, în final, construirea acestei dileme autodevoratoare.

Multe texte literare celebre capătă dramatism prin dileme; de pildă, osatura „nuvelei curiosului nestăpînit" din *Don Quijote* este un raţionament Iernatic; apoi, în *Război şi pace,* episodul contesei Bezuhova, ce stă în cumpănă între doi pretendenţi, neştiind cu care să se mărite, întrucît deopotrivă (nu) îi iubeşte şi nu vrea să supere pe nici unul; sau, în *Scrisoare către tata* a lui Kafka, o foarte pretenţioasă dilemă psihologică, construită în cerc vicios, prin care fiul îşi justifică dorinţa şi neputinţa de a evada din închisoarea autorităţii paterne: ,,E ca şi cum cineva ar fi ţinut în închisoare, şi ar avea nu numai intenţia să evadeze [. ..], ci, în acelaşi timp, şi pe aceea de a clădi din nou pentru sine însuşi din temniţa aceasta un castel de vilegiatură. Însă dacă evadează nu mai poate reclădi totul aşa cum ar vrea el, şi dacă se apucă să reclădească nu mai poate fugi"'[3].

Tot printr-o dilemă l-ar fi determinat regina Artemisia pe Xerxes să părăsească Grecia după dezastrul de la Salamina, după cum relatează Herodot în cartea a VII-a a *Istoriilor* sale; ea îl convinge pe marele rege să plece, lăsîndu-şi pe loc armata sub comanda lui Mardonios:

Premisa majoră (o judecată ipotetico-disjunctivă complexă): Dacă Mardonios, care este robul tău, îi va supune pe greci, atunci victoria rămîne tot meritul tău, căci acei ce izbutesc victoria sînt doar robii tăi; iar dacă Mardonios va fi înfrînt de greci, atunci nu

53. Franz Kafka, „Scrisoare către tata", în Idem, în *Pagini dejumalşi corespondenţă,* în româneşte de Mircea Ivănescu, Bucureşti, Editura Univers, 1984. O variantă „pragmatică" a acestei dileme fără soluţie dă Solomon Marcus, în

Paradoxul, p. 126. Iată varianta: „Conducerea unei Închisori din statul Mississippi a luat următoarea decizie: Să se construiască o nouă închisoare din materialele vechii închisori, aceasta din urmă trebuind să rămînă în folosinţă pînă la terminarea construcţiei noii închisori. Cum s-a procedat? // *Răspuns:* Nici dărîmarea vechii închisori, nici construcţia celei noi nu pot să înceapă".

va fi o nenorocire grozavă, de vreme ce tu vei fi scăpat teafăr şi toate vor fi bune la tine acasă, căci nimicindu-l pe sclavii tău, ei nu vor dobîndi izbînda.

Premisa minoră (o judecată disjunctivă): Ori Mardonios îi va înfrînge pe greci, ori va fi înfrînt de aceştia.

Concluzia (o judecată categorică şi afi^cativă): Orice se va întîmpla, pentru tine, rege, tot bine va fi.

Enunţînd această dilemă de tip constructiv, în care coarnele premisei majore au antecedente distincte (Mardonios va învinge, Mardonios va fi învins), iar consecventele sînt ambele favorabile lui Xerxes şi cvasiidentice (se poate observa că primul consecvent, „victoria rămîne tot meritul tău", este ceva mai tare decît cel de-al doilea, „nimicindu-l pe sclavul tău, ei nu vor dobîndi izbînda"), Artemisia dovedeşte vaste cunoştinţe logice. Ea pare a şti nu numai cum se escamotează regulile de construire a dilemei valide, ci şi rosturile duble ale limbii: într-adevăr, dacă în general se admite că limba este purtătorul ideilor şi gîndurilor, ea nu încetează totuşi de a fi mijlocul ideal al ascunderii acestora, modalitatea desăvîrşită de ocultare a adevăratelor noastre intenţii, argumente şi temeri. În cazul de faţă, dibacea regină îi tăinuieşte lui Xerxes un raţionament mai puţin liniştitor şi deloc măgulitor. Scos la iveală de sub perdeaua artificiilor flatante ale femeii, silogismul nerostit este de asemenea o dilemă, şi anume una compusă, în care coarnele au consecvente diferite, iar concluzia este disjunctivă:

Premisa majoră (o judecată ipotetico-disjunctivă): Dacă tu, Xerxes, rămîi şi îi înfrîngi pe greci, atunci meritul este al tău;
iar dacă tu rămîi şi eşti înfrînt de eleni, atunci ruşinea este întreagă a ta.
Premisa minoră (o judecată disjunctivă): Ori cîştigi, ori pierzi. *Concluzia* (o judecată disjunctivă): Deci ori te acoperi de glorie, ori te umpli de ruşine.

Prin ceea ce maschează şi prin ceea ce rosteşte, concetăţeana lui Herodot linguşeşte orgoliul naufragiat al regelui, dovedindu-se astfel la fel de iscusită în diplomaţie pe cît era de renumită în bătăliile navale. Iar dacă Xerxes ar fi fost un logician la fel de priceput ca şi regala sa sfetnică, i-ar fi putut opune acesteia două replici diferite, amîndouă de asemenea de natură logică. În primul rînd, el ar fi putut demonta în bucăţele jucăria ei sofistică, scoţîndu-i la iveală cusururile de construcţie; în al doilea rînd, regele ar fi avut posibilitatea de a-i contrapune un discurs sofistic la fel de plauzibil, contraargumentînd printr-o structură sofistică echivalentă. Deoarece la sofism se poate răspunde nu numai prin dezvelirea lui, ci şi printr-un alt sofism, alegîndu-şi drept fundamente negaţia aserţiunilor Artemisiei, urmaşul lui Darius ar fi putut rebuta prima dilemă prin următoarea contradilemă :

Premisa majoră: Dacă Mardonios, care este robul meu, îi va înfrînge pe greci, victoria nu va fi grozavă, căci nimiciţi doar de robul meu, elenii nu vor fi de fapt învinşi, iar pentru mine, care nici n-am fost de faţă, nu este nici un cîştig, ci doar o ruşine;
iar dacă Mardonios va fi înfrînt de eleni, el fiind robul meu, atunci ruşinea va fi tot a mea.
Premisa minoră: Ori îi va supune, ori va fi supus.
Concluzia: Orice va fi, pentru mine tot rău va fi.

Cum însă Xerxes era rege, nu logician, încărcînd de laude pe Artemisia, împăcat şi bucuros foarte pentru

înţeleptele ei sfaturi, a părăsit Elada, făcînd cale întoarsă.

În Lewis Carroll, în schimb, dilema este luată – precum celelalte forme logice -în răspăr; caricatura unei situaţii dilematice, constînd în faptul că Alisa nu izbuteşte să intre în grădina fermecată, îi prilejuieşte lui Lewis Carroll o amplă dilemă, de pildă. Şi tot în faţa unei uşi închise trăieşte Alisa cea mai frumoasă situaţie dilematică a aventurilor sale: vrînd s-o viziteze pe Ducesă, Alisa este oprită prin raţionamentul inflexibilului Lacheu-Peşte, care păzeşte uşa pe dinafară: „N-are nici un rost să baţi... pentru două motive: mai întîi, fiindcă eu sînt de aceeaşi parte a uşii ca şi dumneata; al doilea, pentru că cei dinăuntru fac atîta gălăgie, încît tot nu te aude nimeni". După o asemenea premisă ipotetic-disjunctivă, fie că Alisa bate, fie că nu bate, urmările sînt aceleaşi: ea nu are cum să intre. Aşa cum o circumscrie protocolarul Lacheu-Peşte, situaţia e pur kafkiană, episodul acesta trimiţînd direct la povestirea *în faţa legii.* „Cum să intru?", întreabă repetat Alisa, intimidată că Lacheul, veritabil paznic kafkian, o previne că „eu o să şed aici pînă mîine", „sau poate şi pînă poimîine", „eu o să şed aici *întntna,* zile întregi". Uşierul kafkian se comportă la fel: el stă în faţa legii şi, cînd un om de la ţară „cere voie să intre în lege", îi răspunde ambiguu „că nu-i poate permite să intre"[306] („er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne"). De fapt, atît Lacheul-Peşte, cît şi Uşierul nu au propriu-zis puterea de a permite sau de a interzice accesul prin uşa pe care o păzesc, nu stă în puterea lor de a *deschide uşa asta la care batplîngînd,* cum cere poetul. Misiunea lor este alta: de a răspunde *nu* cînd sînt *întrebaţi* sau *mgaţi* să permită accesul: „dacă te ispiteşte într-atît, încearcă să intri înăuntru, în ciuda

306 Franz Kafka, „În faţa legii", traducere pe Paul Celan, în Petre Solomon, *Paul Celan, Dimensiunea românească,* Bucureşti, Editura Kriterion, 1987.

interdicţiei mele", spune Uşierul kafkian; iar Lacheul, la întrebarea „ce să fac?" a Alisei, răspunde sernmnificativ: „Ce doreşti". Rolul real al acestor paznici metafizici nu e de a păzi uşa, ci de a produce impresia că o păzesc şi de a sugera o interdicţie care, în realitate, nu atîrnă de ei; ei stau acolo nu pentru a păzi, ci pentru a crea în sufletul solicitantului îndoiala („vorba e *dacă* trebuie să intri") şi frica („la intrarea în fiecare sală stau, însă, alţi păzitori, unul mai puternic decît altul"). Prins în capcana pseudointerdicţiei uşierului, nesesizînd echivocul ei amfibologic C"nu-i poate permite", „nu-i poate da drumul" putînd să însemne: 1) „nu-ţi dau drumul" sau 2) „eu nu pot să-ţi dau drumul, fiindcă nu de mine ţine să-ţi dau drumul, ci de altcineva, mai sus, ba ţine chiar de tine să îţi faci curaj să intri"), omul kafkian stă o viaţă întreagă în faţa uşii, aflînd abia cînd moare că „intrarea asta ţi-era hărăzită doar ţie". Alisa, în schimb, după ce se zbate o vreme în „dilema de faţadă" a Lacheului:

> N-are rost să baţi, deoarece eu sînt aici;
> n-are rost să baţi, fiindcă cei din casă nu te aud.
>
> Ori baţi, ori nu baţi.
> Orice faci, tot nu poţi să intri,

pare a descoperi că aceasta maschează, abil, o altă dilemă (valabilă şi pentru textul lui Kafka), pe care o putem formula astfel:

> Dacă ceri voie să intri (la Ducesă sau în lege) ţi se sugerează să nu intri;
> iar dacă nu ceri voie să intri (la Ducesă sau în lege) nu eşti oprit să intri.
> Ori ceri permisiunea, ori n-o ceri.
> Deci ori nu intri, ori intri.

Alisa pare a fi descoperit ceea ce omul înfricat al lui Kafka n-a înţeles niciodată: anume că Lacheul nu-i poate împiedica acţiunea, căci nu este instanţa supremă care

permite sau interzice accesul înăuntru, ci doar un figurant înşelător, pus să răspundă nu la rugăminţile solicitanţilor; că Lacheul nu este o instanţă, ci un *decor* care împodobeşte uşa. Prin urmare, conchizînd că „degeaba stau la discuţii cu ăsta", Alisa, o persoană foarte hotărîtă, alege soluţia gordiană, tăind, prin acţiune, nodul logic al dilemei reale: apasă pe clanţă şi intră.

Epilog

De la Hermes la Satan

Cînd vorbim despre sofisme şi sofişti ori despre chestiunile logice, metafizice, epistemologice, morale, stilistice, retorice, estetice etc. pe care le ridică practicarea sofismelor, reperul la care ne oprim automat este şcoala filosofică a marilor sofişti din Elada, din secolul al V-lea î.H., deoarece reprezentanţii ei, prin „tehnicizarea demonică" cu care ,,au uzat şi abuzat de limbă", după cum remarca Hans-Georg Gadamer\ au impus în mod conştient argumentarea anamorfotică. Reperul este însă, aşa cum s-a văzut, relativ, tehnica facerii sofismelor fiind cu mult mai veche decît studierea lor, astfel încît la meşteşugul imemorial al argumentării lunecoase marii sofişti au adus în plus *ştiinţa* despre sofisme, *rejlecţiafilosofică,* adesea de mare profunzime, asupra posibilităţilor largi pe care le are omul de a-şi pleda ideile şi, de asemenea, *rejlecţiafilosofică* asupra *consecinţelor* acestui fapt.

De fapt, anamorfozele gîndirii par a fi tehnici persuasive la fel de vechi ca omul; ele se întîlnesc la Homer, iar respectul cu care este înconjurat Odiseu, mînuitorul cuvîntului victorios, deoarece viclean, relevă admiraţia străveche a elenilor faţă de această *techne*

manieristă a părelnicului şi plauzibilului. Tradiţia[307] [308] spune că primul sofist n-ar fi fost Homer, cum sugera Protagoras, ci un zeu, Hermes. Acesta era patronul hoţilor, al tertipurilor, protectorul călătorilor şi autorul unor şotii divine exemplare,
care i-au inspirat de altfel lui Thomas Mann cÎteva pagini frumoase în *losif şi fraţii săi*[309] [310] [311]. Hermes cel cu „sandale dalbe"„ este o străveche „întruchipare a tot ce implică şiretlic şi viclenie"', inventivitate teoretică ori practică. După cum notează Lucian din Samosata, zeul este „bun de gură", el vorbind „repede" şi „atrăgător"; de aceea, pe lîngă multe alte obligaţii, zeul, după cum singur spune, „slujesc de ţrainic în adunări şi dau învăţături vorbitorilor,'[312]. Un text mai vechi, atribuit lui Homer, şi anume întîiul imn *CătreHermes,* ni-l descrie „ştrengar dibaci în şiretlicuri şi viclenii", alcătuind, „şiret ca nimeni altul", „cuvinte iscusite" sau chiar „minţind cu iscusinţă,'[313]; conform parafrazei lui Thomas Mann, zeul minte convingător şi „amăgeşte cu

---

307 ' Hans-Georg Gadamer, „Limba şi logosul", traducere de Horia Stanca, în *Secolul 20,* nr. l-2-3 (325-327), 1988, pp. 192-193.

308 Florescu, *Retorica şi neoretorica,* p. 25.

309 Vezi Thomas Mann, *losif şi fraţii săi,* III, în româneşte de Petru Năvodaru, Bucureşti, Editura Univers, 1981, cap. „Logica cretană".

310 Homer, *Odiseea,* cîntul V, 62, p. 132.

311 Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* I, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 289.

312 Lucian din Samosata, „Dialogurile zeilor", VII şi IXXIV, în Idem, *Scrieri alese,* traducere de Radu Hîncu, introducere de Petru Creţia, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1959, pp. 62 şi 78.

313 Homer, „Către Hermes'', I, în Idem, *Imuri. Războiul şoarecilor cu broaştele, poeme apocrife,* traducere, prefaţă şi note de Ion Acsan, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, pp. 61-86.

farmec”, astfel încît este iertat cliar şi de cei pe care îi păgubeşte prin furtişagurile sale deloc mărunte. El a „scornit” tot felul de lucruri folositoare, „ce nu mai fuseseră: scrierea şi cifrele cu care se putea socoti, cultivarea măslinului şi vorbirea ce convinge subtil şi nici de amăgiri nu se teme”. Drept urmare, acest farsor divin este socotit descoperitorul elocvenţei şi patronul mitic al retorilor, cărora, în calitate de Orator divin, le dădea învăţături; nu întîmplător, Durer l-a reprezentat ca zeu al elocvenţei. *Dicţionand de simboluri* subliniază că zeul este întruparea „intelectului pervertit” implicat în toate tipurile de „escrocherii, dibăcii răutăcioase, ingeniozităţi”[314]. În acelaşi spaţiu al culturilor mediteraneene, Diodor din Sicilia,

314Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles,* édition revue et augmentée, Paris, Éditions Robert Laffont/Jupiter, 1982, pp. 499-500.

identificîndu-l pe Hermes cu zeul egiptean Thot, îi atribuie importante funcţii intelectuale: născocirea „vorbirii articulate", „născocirea literelor", faptul că „a dat nume multor lucruri ce, înaintea lui, nu erau numite"; după Diodor, tot el „i-a învăţat pe eleni a-şi tălmăci cugetările"[315]. Deoarece Thot, „scribul divin", este, după *Cartea egipteană a mortilor, gura* – adică Oratorul – prin care vorbesc sufletele morţilor, iar afirmaţiile lui sînt „puternice în cele Două Lumi"[316], suprapunerea celor doi zei este plauzibilă.

Din perspectivă creştină, aşa cum se menţionează curent, coruptibilul Hermes este identificat cu Diavolul. După cum spune Sfintul Vasile cel Mare, „principele acestei lumi a fost cel dintîi, cel mai mare şi nevăzut Sofist al înţelepciunii lumeşti", fiind, la rîndul său, „prins el însuşi în născocirea lui"[317]. Viclenia sa, împreună cu acţiunea sa definitorie de zspztztor prin cuvinte, justifică îndeajuns această asimilare. De exemplu, în *Cartea Facerii,* unul din mesagerii săi, şarpele, o ispiteşte pe Eva, adică pe cea mai tînără dintre făpturile Domnului şi totodată unica sa creaţie de duminică, să guste din roadele pomului oprit. Acest frumos mit gnoseologic (care stă, alături de geamănul său elin, de mitul lui Prometeu, la temeliile mentalităţii europene) poate fi privit şi din punctul de vedere al anamorfozei logice: astfel, Creatorul îl avertizează pe Adam că „în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreşit", iar Diavolul, dimpotrivă, o asigură pe Eva că

315 Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică,* traducere de Radu Hîncu şi Vladimir Iliescu, studiu introductiv de Vladimir Iliescu, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1981, Cartea I, XVI, p. 34.

316 ***, *Cartea egipteană a mortilor,* traducere de Maria Genescu, Arad, Editura Sophia, 1993, cap. XCIV, XCVI, XCVII, CL^KII.

317 Sfîntul Vasile, „Omilia 22, De Humilitate", seria „Diversae Homiliae Num. XXXr, în Basilii Magni, *Opera omnia,* Tomus I, Paris, 1618, p. 548.

„nu veţi muri deloc". Ambele aserţiuni sînt adevărate, dar în calitate de concluzii a două silogisme diferite: Dumnezeu îi sugerează lui Adam că generator de moarte (şi încă instantanee: *„în ziua* în care ...") ar fi fructul însuşi, iar nu hotărîrea sa de divinitate ultragiată, în vreme ce Diavolul pare a o asigura pe Eva că poamele, nefiind otrăvitoare C"şi femeia, văzînd că rodul pomului este bun la mîncare şi ispititor la vedere"), nu produc moartea[318]; din această perspectivă, logică, ispitirea devine rodul unei neînţelegeri de tipul *amfibologiei.* De altfel, pare absolut firesc ca „stăpînitorul lumii acesteia''[319] să fie patronul mitic al sofiştilor, fiindcă sofistica este prin definiţie o viclenie, o înşelătorie pe cît de uimitoare, pe atît de neprielnică adevărului. Însuşi lisus atrage luarea-aminte că Satana „cu adevărul nu stă laolaltă, pentru că nu este adevăr într-însul. Cînd spune minciuna, grăieşte dintru ale sale, căci este mincinos şi părintele minciunii"[320]. Iar Sfintul Apostol Pavel observă că „slujitorii lui iau chip de slujitori ai dreptăţii"[321] şi că, în loc să se ţină „de cuvintele cele sănătoase ale Domnului nostru lisus Christos", se lasă amăgiţi de „boala cercetărilor şi a certurilor de cuvinte", de „gîlcevile necurmate ale oamenilor stricaţi la minte şi lipsiţi de adevăr" [322]. Se poate recunoaşte aici cu uşurinţă portretul generic al sofistului Antichităţii tîrzii, al filosofului „bolind de boala cercetărilor"; iar dacă punem între paranteze contextul istoric şi faptul că autorul acestor versete, Apostolul Pavel, se lupta să apere puritatea creştinismului în faţa oricărei învăţături străine, rămîne, în toată brutalitatea ei, concepţia creştină despre Diavol ca sofist, ca stricător şi răstăl- măcitor al adevărului. Şi,

318 *Geneza,* 2, 17; 3, 4-6.
319 *Ioan,* 12, 31.
320 *Ioan,* 8, 44.
321 *A doua epistolă a lui Pavel către Corinteni,* 11, 12-15.
322 *Epistola I a lui Pavel către Timotei,* 6, 3-5.

implicit, concepţia creştină că sofistica este o abilitate cu totul nefastă.

În cultura greacă, vorbirea este o favoare divină, un dar pe care zeii l-au făcut oamenilor; atunci cînd Nemuritorii iubesc un om, Muzele îi presară acestuia pe limbă „stropi de dulce rouă/ Şi de pe buzele-i curg vorbe de miere” [323]; la fel, Socrate socoteşte specia umană favorizată de olimpieni, fiindcă „numai limba omului e făcută [, ..] să scoată sunete articulate prin care
comunicăm unii cu alţii tot ceea ce voim”[324]. Iscusita folosire a limbii e prilej de admiraţie, iar elocvenţa în sine, elocvenţa de dragul elocvenţei, este socotită o artă, care, aşa cum s-a văzut, este patronată de un zeu: Hermes, care se bucură de aplauzele celorlalţi Nemuritori. Abia abuzurile sofiştilor îi fac pe greci conştienţi de pericolul sau măcar de ambiguitatea care se poate ascunde în vorbire. În reacţia sa antisofistică, Platon trăieşte cu obsesia „că întreaga realitate e însoţită de propria ei minciună” şi că, aşa cum lumea divină a Ideilor este dublată de copia ei materială, şi filosoful, purtătorul şi păstrătorul logosului divin, este dublat de sofist[325]. În concepţia platonică, vorbirea filosofului ţine de adevăr, în timp ce aceea a dublului său pervers, sofistul, ţine de înşelătorie; sau, în cuvintele lui Aristotel, sofistica „numai are aerul de a fi

---

323 Hesiod, „Teogonia”, rr. 81 şi urm., în Idem şi Orfeu, *Poeme,*
traducere de Ion Acsan, Bucureşti, Editura Minerva, 1987.

324 Xenofon, „Memorabilia”, în Idem, *Amintiri despre Socrate,* traducere
de Grigore Tănăsescu, Bucureşti, Editura Univers, 1987, p. 20.

325 Revel, *Penseurs grecs et latins,* pp. 191 şi urm.; observaţia lui a fost exploatată de Barbara Cassin, în studiul „Qui a peur de la sophistique”, în *Le Débats,* nr. 72, nov.-dec. 1992, pp. 52-64.

filosofie, cînd de fapt nu e deloc aşa ceva,’[326] [327].

În cultura şi mentalitatea creştină, în care Verbul este principiul creator, orice apropiere de cuvînt riscă să fie un act de impietate; vorbirea nu mai e socotită, generic, un dar de la Dumnezeu. Nici măcar aleşii Domnului nu au, cu toţii, darul – şi deci *drepţi ti* – de a vorbi. Doar aceia în gura cărora însuşi Dumnezeu pune cuvintele sale poartă şi reproduc adevărul divin, mesajul ce le-a fost încredinţat. „ Eu voi deschide gura ta şi te voi învăţa ce să grăieşti”, îl asigură, de pildă, Dumnezeu pe Moise21, care este pe moment purtătorul lui de cuvînt. Iar mesajul trebuie crezut şi respectat de ceilalţi oameni. Vorbitorii care au cutezanţa de a-şi alcătui singuri cuvîntările, care îşi caută singuri adevărul şi criteriile lui, aceştia stau, automat, sub puterea Vrăjmaşului. Vorbirea şi arta lor, strălucirea şi ingeniozitatea argumentelor îşi au sursa în Diavol, în cel ce distorsionează Verbul divin. În spiritualitatea creştină, a vorbi iscusit nu mai este un merit, ci, adesea, un motiv de suspiciune ori de remuşcare. De exemplu, pentru Augustin, faptul că a predat în tinereţe retorica se transformă, după convertire, într-un păcat pentru care se judecă singur cu asprime:

> Predam deci în acei ani retorica şi, fiind dominat de dorinţa succesului, îmi vindeam oratoria cea aducătoare de glorie. Preferam totuşi, ştii bine, o, Doamne, să am elevi buni, aşa cum sunt numiţi ei buni; şi fără viclenie îi învăţam pe aceştia anumite viclenii[328].

Căci retorica, gîndită şi admisă de Aristotel ca „artă de a da forţă adevărului”, se metamorfozase, conform

326 Aristotel, *Metafizica,* IV, 2, 1004 b, p. 131.

327 *Ieşirea,* 4, 12.

328 Augustin, *Confesiuni,* traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Gh.I. Şerban, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 156.

elementelor ei sofistice, prin Cicero, în „arta de a da forţă oratorului". Iar cum fiecare orator vorbeşte în numele său, mesajele lor se încrucişează şi se încurcă precum limbile oamenilor la înălţarea turnului Babel. În context creştin – în care doar credinţa poate sprijini omul –, dialecticianul şi retorul apar „comme les armes mêmes de Satan: Satan le grand sophiste"[329]. Formula care fixează cel mai bine legătura dintre sofistică şi Diavol îi aparţine lui Gauthier de Saint Victor: „dialecticus proponit... diabolicus concludit"[330].

Iar pentru că, după spusele Eclesiastului, „toată înţelepciunea este de la Domnul" şi constă în ascultare, opusul înţelepciunii, adică ştiinţa – inclusiv ştiinţa logicii –, izvorăşte de la Satana. Nu este deloc întîmplător faptul că Dante ni-l arată pe Diavol, „un de' neri cherubini", ca logician: „Nu te gîndeai c-aş fi logician,'[331], i se adresează el lui Guido da Montefeltro, care se făcuse vinovat de viclenie, cînd îl duce în Infern. La rîndul său, Goethe, în *Faust,* îi atribuie lui Mefisto caracteristicile bine cunoscute ale logicianului versatil elin, adică negaţia: „Sînt spiritul ce totul neagă", plăcerea controverselor: „Poţi cu cuvinte admirabil să te certi,/ Poţi din cuvinte un sistem să făureşti", capacitatea de a produce iluzii şi de a corupe, precum şi faptul că, prin oratoria sa, nu poate oferi niciodată certitudini; în plus, el este, ca sofiştii antici aflaţi sub acuzaţia lui Platon, interesat material: „răsplată nouă vrei desigur". La trăsăturile lui eline, Goethe le adaugă pe cele biblice: faptul că pentru Junker Voland" „răul

---

329 Gérard Defaux, *Pantagruel et les Sophistes. Contributions à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVl-ème siècle,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 32 (în continuare: *Pantagruel et les Sophistes).*

330 *ApudIbidem,* p. 32.

331 Dante, *La Divina Commedia,* Firenze, Casa editrice Adriano Salani, 1938, Untul ^^II, 113, 122-123, p. 208.

ţine/ de însuşi elementul meu”[332], şi atributul de spirit sau „părinte al minciunii’’[333] [334].

Orice ingeniozitate care se sprijină pe trucuri sofistice, pe şiretlicuri abil mascate, are în ea ceva diabolic, trezind sentimente ambivalente: încîntarea şi admiraţia, dar şi reversul lor, repulsia şi spaima; dialogurile platoniciene, reacţiile de fascinantă oroare ale latinilor faţă de manierismul amoral al curentului sofist sau uriaşa bătălie dintre Înţelept şi Sofist din Rabelais2[8] sînt o dovadă grăitoare in acest sens. Apoi, aşa cum Prinţul Întunericului nu poate da viaţă, nici sofistica nu poate crea şi întemeia adevăruri: ea rămîne o spectaculoasă floare stearpă, din care nu rodeşte nici o certitudine gnoseologică ori morală; aşa cum sîntem preveniţi în *Faust:*

> Da, cuvîntări cu sclipitor veşmînt
> Ce oglindesc a lumii vanitate
> Sînt sterpe ca şi-al toamnei umed vînt,

din retorică sau sofistică noi nu rămînem cu nimic *în ordinea cognitivă.*

Dacă, din punctul de vedere al cunoaşterii, „sofisma” este, cum spune o veche logică românească, numai „un raţionament fin şi însînuitor, capabil a arunca în rătăcire”[335], în schimb, cu sofimele sîntem cîştigaţi în

---

332 Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Tragedie,* traducere de Lucian Blaga, prefaţă de Tudor Vianu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, I, pp. 64, 87, 94, 211; II, pp. 82, 93.

333 De această dată, conform traducerii lui Ştefan Aug. Doinaş (Goethe, *Faust. Partea întîi şi partea a doua a tragediei,* traducere, introducere şi tabel cronologic de Ştefan Aug. Doinaş, „Goethe despre Faust”, traducere de Horia Stanca, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet – Cultura Naţională, 1996, p. 43). Blaga traduce cu „spiritul minciunii”.

334 După Gérard Defaux, opera lui Rabelais nu e decît ilustrarea unei gigantice bătălii Între Înţelept şi Sofist.

335 Alexandru ^rnan, „Logică judecătorească ...”, 1851, în

ordinea estetică, de pe urma lor noi rămînînd cu *spectacolul:* exact valoarea estetică a sofisticii, de inflorescenţă manierist-gratuită, o salvează de reprobare. Căci arta este suveran independentă faţă de natura solului din care se naşte şi pe care eventual trăieşte. Observaţia pe care o făcea Aristotel în *Poetica,* despre plăcerea pe care o simţim în faţa unor obiecte create de om, chiar dacă ele reprezintă lucruri care în natură, în realitatea reală, ne dezgustă („ne place să privim imaginea executată cu cea mai deplină exactitate a unor fiinţe al căror original ne scîrbeşte vederea, de pildă formele animalelor celor mai dezgustătoare şi ale cadavrelor”[336]), prin care Stagiritul a surprins esenţa adîncă a artei, este valabilă şi pentru sofistică; privită din unghiul relevanţei ei în domeniul cunoaşterii ştiinţifice, sofistica poate fi socotită un act fraudulos, dar privită din punctul de vedere al actului artistic, ea este sursa unei bucurii estetice în care este implicată şi inteligenţa. Dacă este adevărat că poeţii măgulesc *partea setoasă de tînguiri şi de plîns* a sufletului omenesc, cum spunea Platon în cartea a X-a a *Republicii,* atunci sofiştii flatează partea inteligentă, dornică de surprize şi de rîs a sufletului nostru. Ceea ce nu e puţin.

Ne amintim analogia pe care o făcea Descartes: „întreaga filosofie este asemeni unui copac ale cărui rădăcini sînt metafizica, al cărui trunchi este fizica, în timp ce ramurile care ies din trunchi sînt toate celelalte ştiinţe,’[337]. Prin analogie, putem imagina *copacul manierism ului logic:* rădăcinile lui sînt tezele marilor

---

Cărti româneşti de artă oratorică. ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Mircea Frânculescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1990, p. 142.

336Aristotel, *Poetica,* traducere de C. Balmuş, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957, 4, 1448 b, pp. 18-19.

337Descartes, *Principiilejilosojiei,* traducere, studiu introductiv şi notă biografică de loan Deac, Bucureşti, Editura IRI, 2000, pp. 72-73.

sofişti, în special cele trei ale lui Gorgias; trunchiul lui, fragil şi mlădios, este relativismul şi subiectivismul ce rezultă din meontica gorgiasiană; iar ramurile sînt tipurile de sofisme; coroana copacului este uriaşă, căci din fiecare ramură – din fiecare modalitate de deformare a logicului – ies un număr *infinit* de sofisme circumstanţiale: sclipitoare, atrăgătoare, stupefiante, sterpe. Sterpe cognitiv, ambigue din punct de vedere moral, relevante din punct de vedere psihologic, deoarece sînt expresia subiectivităţii umane în dezvăluire, sofismele sînt, din perspectivă estetică, creaţii de artă. Atît ca procedeu literar, cît şi prin efectele estetice complexe pe care le generează, anamorfoza logică se dovedeşte fecundă în operele literare. Ca *procedeu literar,* anamorfoza gîndirii joacă, de pildă, un rol privilegiat în naşterea universului oniric al lui Lewis Carroll: paralogismul şi visul sînt intim sudate, visul Alisei justificînd expresiile şi raţionamentele paralogice, iar rupturile de logică şi sofismele generînd, la rîndul lor, senzaţia fabuloasă de vis; citind cărţile Alisei, ajungi să te întrebi dacă nu cumva visul şi sofismul nu sînt gemene, răsărind dintr-o unică rădăcină aflată în inconştientul uman. Totodată, anamorfoza gîndirii devine, în teatrul lui Ionescu, mijloc de concretizare şi substanţă a dialogului dramatic; în *EnglezeşteFărăProfesorCca* şi în varianta franceză, *La Cantatrice chauve [Cîntăreaţa cheală]),* mijlocul de stabilire a părelnicei identităţi a soţilor Martin e raţionamentul inductiv, şi anume în forma paralogică; în *Rinocerii,* împreună cu Logicianul, universul se învîrteşte în cerc vicios; iar „dezbaterea" logică „melc sau broască, e acelaşi lucru", reluată obsesiv, cu variaţiuni sofistice, devine emblema noncomprehensiunii din *Delir în doi.*

Atunci cînd sînt folosite în cunoştinţă de cauză, cum se întîmplă întotdeauna în literatura lui Caragiale, Lewis Carroll şi Ionescu, anamorfozele logice produc fie

efectele tipice ale *manierismului,* fie urmările proprii categoriei estetice de *comic.*

Ca orice artificiu manierist, un sofism bine făcut creează uimire şi încîntare pentru ingeniozitatea cu care e articulat. Poantele lui Mitică din *Momentele* lui Caragiale, replicile surprinzătoare ale lui Coco-Cocou sau ale Domnului Omidă, lonescu însuşi, demonstrînd în public că „Poezia nu există. Îmi pare rău, fiindcă e frumoasă”[338], toate sînt surse indiscutabile de savoare şi surpriză. Mai ales universul ludic al lui Lewis Carroll, prin raţionamentele sale neaşteptat contorsionate, prin insolitele sale jocuri de cuvinte, este o sursă perpetuă de uluire şi de bucurie intelectual-estetică. La fel, dialogul dintre Ahile cel iute de picior, aşezat pe spinarea Broaştei-Ţestoase, şi aceasta din urmă are, de pildă, un efect intelectual-estetic complet, pentru că Ahile, care a ajuns din urmă Broasca-Ţestoasă, nu poate s-o ajungă şi-n... raţionamente; divizibilitatea infinită a spaţiului din forma clasică a paradoxului a devenit, de această dată, divizibilitatea infinită a raţionamentului, căci Ţestoasa pretinde ca între premisele A, B şi concluzia Z să se introducă, mereu şi mereu, cîte o nouă premisă[339]. E o trăsătură invariabilă a naturii umane, un „dat”, ar spune Mircea Florian, să se lase încîntată, bucurată de ceea ce e surprinzător, ingenios, ludic, neaşteptat, artificial. O mare parte din sofismele caragialiene, o mare parte din demonstraţiile aberante, pline de vervă şi tupeu, ale lui lonescu şi cea mai mare

338 Eugen lonescu, „Azi ne vorbeşte d. Eugen lonescu”, în Idem, *Război cu toată lumea, Publicistica românească,* II, ediţie îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, Bucureşti, Editura Humanitás, 1992, p. 62.

339 Lewis Carroll, „Ce que dirent Achille et la Tortue”, în Idem, *Logique saiis perne,* pp. 244-248. O versiune în limba română a acestei mici bijuterii logice a apărut în revista *Viaţa românească,* nr. 6, 1991, ingenios prefaţată de Sorin Vieru.

parte din jucăriile verbale pe care Lewis Carroll le născocea de dragul surîsului unicei sale Alise au aceste calităţi, generează aceste efecte. La fel, o mare parte din şocul estetic al avangardei literare a secolului al XX-lea provine din aruncarea în aer a logicii de bun-simţ în favoarea logicii ludic-anamorfotice.

În al doilea rînd, o bună parte din comicul literar e rezultanta anamorfozelor de gîndire. La nivelul cel mai simplu, aşa cum am văzut, Caragiale foloseşte deformarea logică pentru a-şi încondeia, intelectual şi moral, universul agitat al personajelor sale[340]; ar fi vorba, în acest caz, de primul din cele două genuri ale comicului despre care vorbeşte Nicolai Hartmann: „comicul grosolan, care degenerează lesne în grotesc, burlesc sau spectaculos”[3^]. Al doilea tip de comic identificat de Hartmann, „comicul fin”, „legat de graţie” şi avînd tendinţa „de a se preface în joc de spirit”, este îngemănat cu anamorfoza logică şi se produce, foarte adesea, prin mijlocirea ei; în acest sens, *Alisele* lui Lewis Carroll, opera lui Ionescu şi, în parte, şi jocurile eristice ale lui Caragiale sînt o bună dovadă. În plus, abuzul de logică – împreună cu premisele sale metafizice şi cu intuiţia stării „mizere”, de paiaţă, a omului – îl conduce pe Ionescu cel din prima perioadă a creaţiei teatrale spre personaje-marionete, spre personaje fără interioritate psihică, fără viaţă morală, formate doar din superficia replicilor lor *mecanice-,* este o lume a păpuşilor cu cheiţă, iar cheiţa ce o pune în mişcare e logica vidă de conţinut, formulele verbale fără referent, judecăţile fără corelaţie ontică. Cu alte cuvinte, cheiţa ce o pune în mişcare e silogistica defectuoasă. Or, cum observa Bergson în *Le rire,* una din condiţiile comicului este „du mécanique plaqué sur

340Vezi Marta Petreu, *Filosofia lui Caragiale,* ediţia a doua revăzută şi adăugită, Iaşi, Edimra Polirom, 2011.

du vivant”[341] [342], condiţie căreia teatrul lui Ionescu din prima perioadă i se supune din plin. Fiindcă la Ionescu avem personaje reduse la condiţia de maşini emiţînd raţionamente aberante, aproape că nu putem identifica viul în teatrul lui, mai ales în acela de început; elementul mecanic se plachează nu pe viu, ci mai degrabă pe vid – vidul ontic, cognitiv, comunicaţional al fundamentelor sale metafizice. De aceea, maşinăria silogistică şi lingvistică a personajelor lui Ionescu generează, cel mai adesea, un comic aparte: *comicul metafizic.* Teoretizat de St. Schütze şi preluat de Nicolai Hartmann, conceptul de „comic metafizic” circumscrie jocul batjocoritor pe care existenţa îl face cu omul, lăsîndu-l să se creadă liber, deşi nu este[343]; această specie de comic este rezultatul demascării farsei, a disproporţiei dintre autoiluzionarea omului şi condiţia sa reală, de făptură pentru experimentele sau capriciile unui transcendent necunoscut.

La Caragiale întîlnim situaţia, simplă, a anamorfozei ca mijloc de caracterizare intelectuală şi morală a personajelor; ea produce un efect comic direct, un rîs cu adevărat cathartic. La Lewis Carroll şi la Ionescu – autori care, prin manierism, ating şi metaficul –, anamorfozarea realităţii numai uneori generează rîsul eliberator şi încîntarea intelectual-estetică; la aceştia, foarte adesea, anamorfoza gîndirii produce nelinişte, angoasă, sentimentul de absurd. E în natura comediei, spune tot Hartmann, să demaşte slăbiciunile sau lipsa de logică şi să le anuleze prin dezvăluire, prin faptul că le spune pe nume. Dar această eliberare prin dezvăluire

---

341 Nicolai Hartmann, *Estetica,* în româneşte de Constantin Flori, studiu introductiv de Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Univers, 1974, p. 476.

342 Henri Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique,* huitième édition, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 50.

343 Hartmann, *Estetica,* pp. 480-481.

şi prin rîs nu se întîmplă de fiecare dată în universul raţionalităţii proteice şi înşelătoare al celor doi mari scriitori; numai uneori este desfiinţat, prin rîs şi surîs, absurdul din lumea Aliselor ori din cea ionesciană. Cel mai adesea, paralogismele, jocurile de cuvinte, sofismele, paradoxele, ideile paradoxale, dilemele ori raţionamentele lor falacioase produc – pe lîngă euforia intelectuală, tipic manieristă – un sentiment persistent de anxietate, de *zădărnicie.* Prin medierea anamorfozelor logice pe care le creează şi de care se folosesc la tot pasul, cei doi mari eristicieni ai culturii europene moderne ne pun, frecvent, în faţa unor probleme neliniştitoare sau chiar insolubile. Ironizînd logica pentru limitele ei scolastic stabilite (Lewis Carroll) sau pur şi simplu pentru incapacitatea ei de a descoperi şi garanta adevăruri, batjocorind-o constant (Ionescu) şi cu o voluptate niţel disperată, cu un soi de vesel masochism secret, cei doi mari artişti o folosesc ca pe o deformatoare oglindă catoptrică, în care reflectă probleme insolubile. În acest moment, efectele de factură manieristă şi cele de natură comică produse de anamorfoza logică fuzionează. Să nu uităm că anamorfozele raţionalităţii sînt creaţia „omului problematic" şi melancolic, a „ministrului lui Satan"[344], opus omului echilibrat, clasic. Ele sînt o violare a raţiunii comune şi, în această calitate, circumscriu absurdul existenţial, trasează cercul derizoriului perceptibil din lume şi din cunoaştere. Totodată, anamorfozele logice lărgesc sfera absurdului şi-a derizoriului, a incomprehensibilului şi-a insolubilului; o măresc prin simplul fapt că numesc, creează, descoperă sau inventează noi rupturi Între om şi lume. Lewis Carrol! şi mai ales lonescu, prin creaţiile lor anamorfotice, numesc noi falii ale existenţei sau gîndului, fără însă să producă totdeauna şi sentimentul de eliberare, catharsisul estetic; efectul agresiv şi

344 Defaux, *Pantagmel el les Sophistes,* p. 203.

apăsător al literaturii lor a fost mereu remarcat, de altfel. Căci despre ce eliberare estetică s-ar putea vorbi oare în *Delir în doi* ori în *Rinocerii,* În *Lecţia* ori în *Scaunele?*

În *Teoria expresiei poetice,* Carlos Bousono enunţă că „Există un sistem, cel logic, cu o coeziune şi o tenacitate într-adevăr de fier, astfel încît ruptura sa este poetic imposibilă. Principiul contradicţiei, de pildă, guvernează cu perfectă suveranitate actele noastre mentale conştiente. Ruptura sa ne-ar duce, fără îndoială, la absurd, dar niciodată la poezie şi nici măcar la glumă”[345]. Or, Lewis Carrol! şi Ionescu, la fel ca alţi manierişti, sparg, în literatura lor, sistemul logic. Învecinarea cu oniricul (chiar punerea celor două cărţi ale Alisei În rama visului) face ca opera lui Lewis Carroll, neliniştitoare şi agresivă fiind, să rămînă totuşi un tărîm al surîsului, autorul situÎndu-se mai aproape de ludic decît de absurd. Dimpotrivă, la Ionescu logica e efectiv „.violată” – ca să folosesc expresia lui Unamuno referitoare la conceptualismul spaniol – cu un soi de frenezie disperată că nimic nu stă în picioare, că principiile logicii nu duc nicăieri; rezultatul e exact cel prevăzut de Carlos Bousono: deşi rîdem la piesele lui Ionescu, senzaţia de spaimă e mai puternică, mai persistentă decît rîsul; căci autorul foloseşte anamorfoza gîndirii pentru a-şi etala o angoasă originară, aceea că sîntem o lume de marionete, fără speranţă şi fără mîntuire, în mîna nu se ştie cui. Lumea lui Ionescu din prima lui perioadă de creaţie – parţial şi cea a Aliselor – e una ciudată, rece, schematică, fără interioritate şi fără imperative ori probleme morale. Ea are legătură directă numai cu metafizicul, e o chestionare asupra statutului omului închis în cutia de păpuşi a lumii; iar atîta vreme cît problema metafizică

345Carlos Bousono, *Teoria expresiei poetice,* traducere de Ileana Georgescu, studiu introductiv de Mircea Martin, Bucureşti, Editura Univers, 1975, p. 232.

nu e rezolvată – cîtă vreme Alisa nu ştie cine e ea, nu ştie dacă e personaj din visul unui visător ori existenţă reală; cîtă vreme Ionescu nu ştie cine ne ţine în mînă, ce este moartea şi de ce murim; cîtă vreme Ionescu, la fel ca Protagoras, nu ştie ce putem susţine despre zei –, problema morală nu poate fi luată în discuţie.

Mai trebuie notat că, deşi paralogismele sînt fără relevanţă cognitivă, morală şi axiologică, în cazul unor mari mînuitori de sofisme, cum sînt Lewis Carroll şi Ionescu, de pildă, anamorfozele verbale produc, prin chiar frumuseţea lor, o anumită „înţelepciune", cum ar spune Ion Ianoşi[346], au deci o paradoxală valenţă cognitivă. La cei doi mari scriitori pe care i-am menţionat, ele au devenit oglinzi ale nonsensului şi ale absurdului, semne surlzătoare sau sumbre ale derizoriului uman. Ele nu ne fac să înţelegem absurdul, dar ne obligă să înţelegem că absurdul există. Ceea ce religiile numesc *taină* sau *mister* omul problematic modern numeşte *absurd,* absurdul fiind sinonimul de secol XIX-XX al misterului. De aceea, am putea socoti manierismul logic o variantă desa- cralizată, varianta cea mai bine camuflată a unei *religiozităţi* cu totul aparte: religiozitatea fără Dumnezeu, religiozitatea care se adresează nu lui Duimnezeu însuşi, ci *absenţei* sale din lume.

Aristotel, cel care a scris cel dintîi şi cel mai bun tratat despre paralogisme, le-a analizat şi respins din cauza lipsei lor de relevanţă cognitivă. Cele cinci scopuri ale sofisticii (respingerea unui raţionament şi deci a unui respondent; determinarea acestuia să facă

346Ion Ianoşi, *Alegerea lui Iona,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1974, p. 5. Ion Ianoşi observa efectul estetic-cognitiv al omonimiei: „Omonimia are înţelepciunea ei. «Marea e mare» spune spre exemplu mai mult decît pare a spune. Dimensiunea orizontală lărgeşte orizontul, la propriu şi la figurat. Mărimea naşte măreţia, spaţialitatea zămisleşte sublimul...''.

„susţineri paradoxale”, deci să se contrazică singur; constrîngerea lui să enunţe pseudoraţionamente; „momirea” interlocutorului spre tautologie şi vorbărie; ispitirea lui să facă

solecisme) sînt, după cum se observă, tot atîtea pseudovalori cognitive. Totodată, Stagiritul le-a intuit şi dubioasa versatilitate morală; şi, într-adevăr, pseudoraţionamentele pot fi puse în slujba oricărei cauze: absolut orice sentiment, fie el individual sau colectiv – iubirea, durerea, lăcomia, mila, trufia, ura, invidia, compasiunea, respectul, duioşia, orice –, îşi găseşte un aliat vremelnic în anamorfoza logică. Însă ca artă a dialogului, presu- punînd ştiinţa sofistului în mînuirea logicii şi în deformarea ei, eristica îşi asigură victoria printr-un bine regizat spectacol, împlinit pe seama unei victime mai mult sau mai puţin inocente. De aceea, la cele cinci scopuri consemnate de Aristotel, am putea adăuga încă unul, gratuit-estetic: sofistica se face şi ca joc pur şi crud al spiritului, ca o demonstraţie estetică de abilitate a gîndirii; nu întîmplător, Socrate o aseamănă cu un „dans" magic în jurul victimei prezumtive[347]; apartenenţa sa la artă o face să fie o formă ludică de filosofare sau o formă filosofică de frivolitate; căci nimic nu poate fi mai plăcut şi mai frivol decît să dovedeşti interlocutorului şi spectatorului că poţi jongla cu vorbele şi ideile după bunul tău plac, uluindu-i – uneori umilindu-i! – printr-o techneatît de ambiguă şi perfectă. În această gimnastică a ideilor, trufia proprie se hrăneşte, încîntată şi crudă, din inferioritatea adversarului şi din dexteritatea proprie. Explozia în lanţ a artificiilor logice, anamorfoza logică generatoare de plauzibil (nu de adevăr), gîndirea manieristă lunecoasă şi rapidă sînt atributele obligatorii ale oricărei reprezentaţii sofistice. Într-un duel sofistic nu curge sînge, sabia sofistului nu retează capetele, ci, spre jubilaţia spectatorilor, doar le umileşte. Eliberat de finalităţile cognitive (uneori de cele morale şi, foarte adesea, şi de cele practice, lucrative), ritualul antic al jocurilor agonistice şi eristice s-a perpetuat şi perfecţionat, devenind, la Caragiale, Lewis Carroll,

347 Platon, *Euthydemos,* 277 d-e, p. 77.

Ionescu şi avangardişti, o tehnică estetică fundamentală.

În *Respingeri...* se arată şi principalele cauze ale paralogis- melor, prin *cauze* Stagiritul înţelegînd mecanismul logico- gnoseologic al fiecărui raţionament aparent; de pildă, *omonimia* se datorează echivocului cuvintelor, *accidentul* – confuziei dintre trăsăturile esenţiale şi cele neesenţiale ale unui obiect etc.; toate aceste cauze le-am enunţat însă la fiecare tip de *fallacia* în parte. Există însă şi o altă categorie de cauze ce duc la paralogisme (unele amintite şi în *Respingeri...)*, pe care le-am putea numi cauze intelectual-gnoseologice, psihologice şi morale. Din prima categorie, Aristotel incrimina, de exemplu, necunoaşterea sensurilor cuvintelor, percepţiile înşelătoare, vorbirea despre cuvinte, şi nu despre lucruri (confuzia dintre ontic şi discursiv, am spune în limbajul actual), nerespectarea regulilor şi legilor logice, definiţiile incorecte, legătura aparentă între premise şi concluzie; iar drept *circumstanţe* favorizante, filosoful numea lungirea argumentaţiei, deosebita ei repeziciune şi (inspirat probabil din sofismele socratic-platoniene ale *Dialo-gurilor)* obligarea interlocutorului să răspundă numai prin *da* sau *nil* la întrebările tendenţioase care îi sînt adresate. La acestea, am putea adăuga, într-o bună tradiţie raţionalistă, nivelul atins de cunoaştere la un moment istoric dat şi complexitatea deosebită a unor obiecte ale cunoaşterii; de pildă, Anton Dumitriu menţionează că pînă şi un specialist de talia lui Rudolf Carnap a căzut în eroarea *cercului vicios* cînd a definit *propoziţiile analitice*[12]. Astfel de erori, condiţionate de nivelul istoric al cunoaşterii ori de dificultăţile imanente cercetării, sînt foarte numeroase în istoria cunoaşterii, despre care putem susţine, paradoxal, că înaintează din eroare în eroare, fie spre adevăruri de ramură (al căror caracter *complet* nu poate fi probat), fie spre utopicul

adevăr absolut, care va rămîne, mereu, de neatins.

Sub numele de cauze psihologice şi morale am putea reţine, din *Respingeri..*, următoarele motivaţii psihologice: dorinţa eristicianului de a părea înţelept, de a obţine victoria şi consecinţa ei, adică prestigiul; tendinţa respondentului de a-şi ascunde convingerile intime şi de a răspunde printr-o cuminte conformare la normele dezirabile social; dorinţa sofiştilor de a apăra şcoala filosofică de care aparţin etc. Pentru asemenea situaţii, sofistul deţine un arsenal de tehnici insidioase, prin care poate da în vileag opiniile tăinuite ale interlocutorului: întrebările tendenţioase, [348] cerinţa de a i se răspunde numai prin *da* sau *nu,* ocolirea iniţială a temei în discuţie şi, cînd atenţia interlocutorului a slăbit, atacarea punctului nevralgic (Socrate, cu analogiile şi lungile sale ocoluri, pare a stăpîni bine această tehnică); apoi, hărţuirea interlocutorului – nu întîmplător, Platon definea sofistul ca pe un *vînător-* şi procedeul ignobil al enervării lui: „Un alt mijloc este provocarea mîniei [..]. Căci cei ce sînt tulburaţi se apără mai puţin bine. Mijlocul elementar de a provoca mînia respondentului este de a se purta cu el nedrept şi, în genere, fără scrupule”„[3]; sau, cum spune Ionescu în *Nu:* „Scrupule? Ce scrupule să am? totul nu e oare numai un joc? în joc nimic nu e grav”; s-ar putea adăuga şi momirea victimei pe acel teren unde sofistul este foarte sigur. Cauzele psihologico-morale fac astfel corp comun cu tehnicile de „încolţire”, de „vînătoare” ale sofiştilor.

Notînd că „ştim *în cîtefeluri* se produc silogismele aparente” [s.m., M.P.]”„, Aristotel observa totodată că „respingerile false au un domeniu nesfirşit”„^; aparent, cele două afirmaţii sînt o inadvertenţă, o contradicţie aristotelică. Dar silogismele aparente se pot face numai într-un număr finit de forme, *de modalităţi,* şi anume în

348Anton Dumitriu, *Teoria logicii,* Bucureşti, Editura Academiei, 1973, pp. 308-309.

treisprezece feluri, din care rezultă cele treisprezece tipuri mari de respingeri diagnosticate de filosofpentru silogistica de tip categoric; abia dacă luăm în considerare şi logica noţiunilor, a inferenţelor imediate şi a raţionamentelor ipotetico-disjunctive se mai adaugă, la fatidicul treisprezece, şi alte structuri paralogice. Încălcarea fiecărei legi logice generează sofisme; de exemplu, *Silogismul colonial* al lui Tristan Tzara:

> Personne ne peut échapper au sort
> Personne ne peut échapper à Dada

Il n'y a que DADA qui puisse vous faire échapper au sort[349] [350] [351] [352], în care destinul e sinonim cu fatalitatea, iar Dada cu întîmplarea, încalcă legea a şasea a silogisticii, lege ce arată că din două premise negative nu se poate conchide, şi de asemenea legea a şaptea, care spune că întotdeauna concluzia urmează premisa cea mai slabă; or, aici, din două judecăţi universal negative se scoate o concluzie afirmativă. Aşa cum se prezintă, este un silogism pe placul lui Lewis Carroll, care rîdea, cu superioritate, de „frica maladivă" a logicienilor faţă de tot ce începea „cu o particulă negativă" sau cu o negaţie[353].

Însă, deoarece numărul de legi logice nu e nelimitat, nici numărul de structuri sofistice nu poate, nu are cum să fie, infinit. Fiecare deschidere de noi domenii logice şi de formulare a regulilor acestora măreşte, automat, numărul tipurilor de sofisme, rezultate din încălcarea regulilor logice nou-formulate. Cu toate acestea, numărul de *stricturi* paralogice nu poate fi infinit şi,

---

349 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 15, 174 a, p. 320.

350 *Ibidem,* 8, 169 b, p. 295.

351 *Ibidem,* 9, 170 a, p. 299.

352 Tristan Tzara, *Lampisteries,* précédées des *Sept manifestes Dada,* quelques dessins de Francis Picabia, chez Jean-Jacques Pauvert, 1978, p. 81.

353 Lewis Carroll, *Logique sansperne,* pp. 238-239.

cred, nici cu foarte mult mai mare decît cel al sofismelor enunţate în acest „dicţionar de sofisme”; nu cunosc numărul exact al structurilor sofistice şi, deoarece calcularea lui mă depăşeşte, îl las pe seama altora. Infinit este însă, aşa cum a intuit Aristotel, numărul sofismelor *concrete* – sau, ca să revin la „copacul manierismului logic”, mereu regenerabil şi fără limite e numărul de flori şi frunze ce-i alcătuiesc coroana strălucitoare; şi asta fiindcă toţi oamenii (intenţionat sau nu, în cunoştinţă de cauză sau în deplină inocenţă logică, din prea multă abilitate sau pur şi simplu din prostie) fac sofisme. Scrise sau orale, enunţate sau doar gîndite, sofismele sînt mediul nostru cotidian; ele, ce reprezintă persuasiunea, falsul logic, minciuna, nonadevărul (alăturînd minciuna şi nonadevărul nu mă repet, ci disting între două forme neidentice; minciuna e rezultatul lipsei de sinceritate, în vreme ce adevărul e, strict vorbind, rezultatul cunoaşterii corecte completat de onestitatea declarării, a rostirii), deci *răul* logic, au un domeniu nesfîrşit, la fel cum în viziunea şcolii pitagoreice „răul [moral] ţine de nemărginire,’[354], iar după părerea lui Aristotel „cele rele întrec în număr pe cele bune”[355].

De asemenea, aşa cum numărul silogismelor aparente e nelimitat, şi cauzele şi scopurile acestora pot fi nemăsurat de variate; caracterul lor *circumstanţial* – ele sînt răspunsuri la situaţii concrete, unice – le conferă o cauzare şi o finalitate practic fără sfîrşit: teama, dorinţa de a oculta un adevăr insuportabil, pofta de a acuza, dorinţa de a apăra, dorinţa de a impune un adevăr în care crezi, obişnuinţa de a ponegri, de a bîrfi, nostalgia de a fi iubit, necesitatea de a obţine cu orice preţ o favoare, pofta de a umili ori de a terfeli, orice, absolut orice cauză şi orice scop se pot deghiza plauzibil în sofisme; sub crusta aparentă a corectitudinii

354 Aristotel, *Etica nicomahică,* II, 6, 1106 b, p. 29.
355 Aristotel, *Metafizica,* I, 4, 984 b, p. 63.

logice, sofismul poate masca orice substanţă, poate drapa convenabil orice patimă sau, la nevoie, poate şubrezi orice gînd, oricît de înalt; nu întîmplător, Socrate punea sofismele sub semnul infinit schimbător al zeului egiptean Proteus.

În plus, să nu uităm, există apetitul nostru ludic, generator de sofisme estetice, de sofisme-jucării şi de gratuite vorbe de duh; de pildă, în *Poezie şi adevăr,* Goethe mărturiseşte că, atunci cînd avea oaspeţi la masă, obişnuia să-şi descătuşeze spiritul de contradicţie, producînd, prin „duelările mele dialectice", prin încăpăţînarea de a-l face întotdeauna ridicol pe acel care avea dreptate", o conversaţie atît de „veselă şi chiar paradoxală", încît pînă şi mohorîtul său tată zîmbea „cu mare satisfacţie"[356] [357].

Bineînţeles, aşa cum în ordinea morală capriciul nu întemeiază o etică, în ordinea adevărului sofismele nu certifică nimic; aşa cum „lucrurile făcute din litargă şi cositor par să fie de argint, iar cele făcute dintr-un metal galben par să fie de aur"';[1], şi paralogismele *par* adevăruri, *par* a conduce bine raţiunea şi viaţa morală (Montanus, de pildă, dovedeşte tatălui său că „cine bea vîrtos" e virtuos, căci bînd bine, doarme bine, dormind bine, nu păcătuieşte, nefăcînd păcate, e fericit); în realitate, ele sînt sursa unui Babel etern, izvoare de haos gnoseologic şi de derută. Putînd fi întîlnite *pretutindeni* şi totdeauna – din Antichitate şi pînă azi, de la conversaţia cotidiană pînă la cercetarea ştiinţifică prin definiţie onest intenţionată pseudoraţionamentele sînt *umbra* ce însoţeşte ordinea şi adevărul. Ele aparţin minţii noastre aşa cum trupului îi aparţine umbra; au rădăcini adînci, atît în ontologia vieţii sociale, cît şi în nevoia individuală de glorie, de consolare ori în

356 Johann Wolfgang Goethe, *Poezie şi adevăr. Din viaţa mea,* III, traducere de Tudor Vianu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1967, p. 285, col. „Biblioteca pentru toţi''.

357 Aristotel, *Respingerile sofistice,* 1, 164 b, p. 269.

irepresibila noastră dorinţă de a părea mai mult decît sîntem. Ele pot fi „minciuna vitală" a lui Ibsen, leacul amăgitor care-l apără o vreme pe Ivan Ilici împotriva morţii sau pur şi simplu divertismentul cotidian mărunt. Domeniul lor fiind cu adevărat nesfîrşit, ele provoacă *spaimă,* întrucît relevă lipsa de infailibilitate a raţiunii. Bacon, care le numea „idoli", condiţiona riguros intrarea în „împărăţia omului" prin purificarea minţii de aceste teribile spectre: „Intrarea în împărăţia omului, bazată pe ştiinţe, ca şi intrarea în împărăţia cerului, nimănui nu este îngăduită decît aceluia care a devenit asemenea unui copil"[358], enunţa el în *Noul Organon.* Dacă restricţia filosofului englez este adevărată, atunci lui însuşi, ca autor al sofismelor *ad ignorantiam* şi *ad novum,* orice împărăţie îi va fi pe veci oprită.

Ceea ce atît de seducător şi drastic preconiza Bacon nu este de fapt decît o *malefică* utopie; justificate numai şi numai estetic („sacrific nu adevărului, ci jocului", recunoştea Ionescu), paralogismele sînt într-adevăr frivola „parte a Diavolului" din noi; căci patronul lor arhetipal este, cum am văzut, Hermes ori Diavolul, cel care se poate preface c-ar fi înger al luminii[359]. Dar ce sens ar avea oare binele dacă i-ar lipsi opusul, adică răul?, şi ce sens ar avea adevărul dacă ar lipsi falsul? Şi conceptul moral al binelui, şi acela gnoseologic al adevărului au înţeles doar prin existenţa perechii lor întunecate şi vinovate. La urma urmelor, chiar şi în economia Creaţiei şi în aceea a Judecăţii de Apoi, Diavolul joacă rolul principiului activ, fără de care istoria n-ar fi cu putinţă; la fel, el nu-i răsplăteşte – cum ar fi firesc – pe aceia care îl urmează, ci îi pedepseşte; Goethe avea dreptate cînd îl lăsa pe Mefisto să se prezinte drept

> O parte sînt dintru acea putere
> Ce numai răul îl voieşte,

358 Bacon, *Noul Organon,* p. 57.
359 *A doua epistolă a lui Pavel către Corinteni,* 11, *14.*

însă mereu creează numai bine'„.

Iar Woland al lui Mihail Bulgakov îi explică răbdător lui Levi Matei:

> ce s-ar fi făcut binele tău, dacă n-ar fi existat răul, şi cum ar fi arătat pământul, dacă l-ar fi părăsit umbrele? [...] Nu ai vrea cumva să jumuleşti globul pământesc, măturînd de pe faţa lui toţi copacii şi tot ce este viu, numai dintr-un capriciu al tău, din dorinţa de a te desfăta cu lumina nudă?

Să recunoaştem aşadar că Prinţul Tenebrelor e mai simpatic şi mai... uman decît eterna lumină necruţătoare a adevărurilor totale. Căci, dacă oamenii ar gîndi şi ar vorbi strict logic, ar intra într-adevăr, cu un asemenea paşaport, în împărăţia adevărului: dar a rămîne acolo – în lumina îngheţată a adevărurilor absolute, complete, acolo unde poezia, hazul, jocul, echivocul, îndoiala, inefabilul nu pot prin definiţie pătrunde – cred că ar echivala cu o atroce pedeapsă, faţă de care cercurile infernului dantesc ar părea o blîndă şi duioasă utopie.

54. Sau, în traducerea lui Doinaş: ,,O parte a puterii care, vrînd/ Să facă Răul, face doar Binele oricînd"; vezi Goethe, *Faust,* traducere de Ştefan Aug. Doinaş, p. 32.

Bibliografie

Volume

Amintiri despre Caragiale, antologie şi prefaţă de Ştefan Cazimir, Bucureşti, Editura Minerva, 1972.

Aristofan, *Teatru,* traducere de Demostene Botez şi Ştefan Bezdechi, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1956.

Aristote, *Rhétorique,* I-III, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, annoté par André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1989-1991.

Aristotel, *Etica nicomahică,* traducere din limba elină, precedată de un Cuvînt înainte, de o scurtă expunere asupra Vieţii şi Operei lui Aristoteles şi o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944.

Aristotel, *Etica nicomahică,* traducere, studiu introductiv, comentarii şi index de Stella Petecel, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.

Aristotel, *Fizica,* traducere şi note de N.I. Barbu, studiu introductiv, note şi indice tematic de Pavel Apostol, studiu analitic asupra „Fizicii" şi note de Alexandra Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966.

Aristotel, *Metafizica,* traducere de Ştefan Bezdechi, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Academiei, 1965.

Aristotel, *Organon,* I-IV, traducere şi studiu introductiv de Mircea Florian, note de Mircea Florian, Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1958-1963.

Aristotel, *Poetica,* traducere de C. Balmuş, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957.

Aristotel, *Retorica,* fragmente sau tratate, ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv şi index de Maria-Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan-Sebastian Maftei, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2011.

Arnauld et Nicole, *L'art de Penser ou Logique de Port-Royal,* avec une introduction et des notes par Charles Jourdain, Paris, Librairie de l'Hachette, 1861.

Augustin, *Confesiuni,* traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Gh.I. Şerban, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998.

Augustin, *De dialectica,* ediţie, traducere, introducere, note, comentarii şi bibliografie de Eugen Munteanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Aulus Gellius, *Nopţile atice,* traducere de David Popescu, introducere şi note de I. Fischer, Bucureşti, Editura Academiei, 1965.

Bacon, Francis, *Noul Organon,* traducere de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, Bucureşti, Editura Academiei, 1957.

Balotă, Nicolae, *Umanităţi,* eseuri, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973. BaltmSaitis, Jurgis, *Anamorfoze sau magia artificială a efectelor miraculoase,* traducere de Paul Teodorescu, cuvînt înainte de Dan Grigorescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1975.

Banu, Ion, *Sensuri universale şi diferenţe specifice în filosofia Orientului Antic,* I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967.

Basilii Magni, *Opera omnia,* Tomus I, Paris, 1618.

Bergson, Henri, *Le rire. Essai sur la signification du comique,* huitième édition, Paris, Félix Alcan, 1912.

Biblia, tradusă după textele originale ebraice şi greceşti de preoţii profesori Vasile Radu şi Gala Galaction, din înalta iniţiativă a Majestăţii Sale Regelui Carol II, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1938.

Bonnard, André, *Civilizaţie greacă,* I-III, traducere, cuvînt înainte şi note de Iorgu Stoian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967.

Borges, Jorge Luis, *Cartea de nisip,* traducere de Cristina Hăulică, Bucureşti, Editura Univers, 1983.

Borges, Jorge Luis, *L'auteur et autres textes. El Hacedor,* traduit par Paul et Sylvia Bénichou, Paris, Gallimard, 1982.

Borges, Jorge Luis, *Moartea şi busola,* prefaţă, notă biobibliografică şi traducere de Darie Novăceanu, Bucureşti, Editura Univers, 1972.

Botezam, Petre, *Valoarea deducţiei,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971.

Bréhier, Émile, *Histoire de laphilosophie,* I, édition revue par Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac, Paris, Quadrige/PUF, 1981.

Brochard, Victor, *De l'erreur,* troisième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926.

Bousono, Carlos, *Teoria expresieipoetice,* traducere de Ileana Georgescu, studiu introductiv de Mircea Martin, Bucureşti, Editura Univers, 1975.

Bulgakov, Mihail, *Maestrul şi Margareta,* în româneşte de Natalia Radovici, Bucureşti, Editura Univers, 1970.

Cahier de l'Herue Lewis Carroll, dirigé par Henri Parisot, Paris, Éditions de l'Herne, 1987.

Capek, Karel, *Povestiri dintr-un buzunarşiPovestiri din celălalt buzunar,* Bucureşti, Editura Univers, 1973.

Caragiale, I.L., *Opere în două volume* [reproduce ediţia alcătuită de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu, Liviu Călin, cu adăugirea unor articole şi scrisori), Bucureşti, Editura Minerva, 1971.

Caragiale, I.L., *Opere,* VII, *Corespondenţă,* ediţie îngrijită de Şerban Cioculescu, Bucureşti, Fundaţia Regală penti Literatură şi ArtăArtă 1942. Carnap, Rudolf, *The logical syntax oflanguage,* translated by Amethe Smeaton, London, Routlege & Kegan Paul L.T.D., 1971.

Carroll, Lewis, *Jobbenvocky, Un celebru poem în 70 de limbi care nu există,* antologie şi comentarii de Flamina Robu, Cluj, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2008.

Carroll, Lewis, *Logique sans peine,* traduction et présentation par Jean Gattégno et Ernest Coumet, illustration de Max Ernst, Paris, Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, 1988.

Carroll, Lewis, *Peripeţiile Alisei în Lumea Oglinzii,* în româneşte de Frida Papadache, ilustraţii de Petre Vulcănescu, Bucureşti, Editura Ion Creangă, 1971.

Carroll, Lewis, *Peripeţiile Alisei în Tara Minunilor,* în româneşte de Frida Papadache, Bucureşti, Editura Ion Creangă, 1987.

***, *Cartea egipteană a mortilor,* traducere, studiu introductiv şi note de Maria Genescu, Arad, Editura Sophia, 1993.

***, *Cărti româneşti de artă oratorică,* ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Mircea Frânculescu, Bucureşti, Editura Minerva,

1990.
Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha,* traducere de Ion Fnmzetti şi Edgar Papu, cu un cuvînt înainte de Maria Teresa Le6n, postfaţă de Ovidiu Drimba, Bucureşti, Editura pentm Literatură Universală, 1965.
Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des symboles,* édition revue et augmentée, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982.
Cioculescu, Şerban, *Viaţa lui I.L. Caragiale,* ediţia a doua revăzută, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969.
***, *Credinţe şi superstiţii româneşti. După Artur Gorovei şi Gh.F. Ciauşanu,* ediţie de Irina Nicolau şi Carmen Mihalache, Bucureşti, Editura Humanitas, 2012.
Cristea, Valeriu, *Dicţionarul personajelor lui Dostoievski,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1983.
Curtius, Ernst Robert, *Literatura europeană şi Evul Mediu latin,* în româneşte de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandra Duţu, Bucureşti, Editura Univers, 1970.
Dante, *La Divina Commedia,* Firenze, Casa editrice Adriano Salani, 1938.
Dante Alighieri, *Divina Comedie,* în româneşte de Eta Boeriu, prefaţă, cronologie, note şi comentarii de Alexandra Balaci, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1994.
David, *Introducere în filosofie,* traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Academiei, 1977.
Defaux, Gérard, *Pantagruel et les Sophistes. Contributions à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVl-ème siècle, La* Haye, Martinus Nijhoff, 1973.
Demetrescu, Romulus, *Elemente de logică şi metodologie lucrate după programa analitică,* Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul", 1922.
Demetrescu, Romulus, *Tratat elementar de logică,* Bucureşti, Editura „Remus Cioflec", fa. [1946].
Romilly, Jacqueline de, *Les Grands Sophistes dans l'Athèies de Périclès,* Paris, Éditions de Fallois, 1988.
Densuşianu, Nicolae, *Dacia preistorică,* text stabilit de Viorela Neagoe, studiu introductiv şi note de Manole Neagoe, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986.

Descartes, René, *Discours de la méthode* précédé de *Descartes inutile et incertain* par Jean-François Revel, Paris, Le Livre de Poche, 1973.

Descartes, René, *Discours de la Méthode* suivi des *Méditations Métaphysiques,* Paris, Flammarion, 1935.

Descartes, René, *Meditaţii metafizice,* în româneşte de Ion Papuc, cu un cuvînt înainte al traducătorului, Bucureşti, Editura Crater, 1993.

Descartes, René, *Principiilefilosofiei,* traducere, studiu introductiv şi notă biografică de loan Deac, Editura IRI, Bucureşti, 2000.

***, *Dicţionar de filozofie,* Bucureşti, Editura Politică, 1978.

Diderot, Denis, *Scrisori către Sophie Volland,* în româneşte de Sanda Oprescu, selecţie, prefaţă şi note de Angela Ion, Bucureşti, Editura Univers, 1982.

Didilescu, Ion, Botezatu, Petre, *Silogistica. Teoria clasică şi interpretările modeme,* Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1976.

Dima, Theodor, *Metodele inductive,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1975.

Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică,* traducere de Radu Hîncu şi Vladimir Iliescu, studiu introductiv de Vladimir Iliescu, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1981.

Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* traducere din limba greacă de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Bucureşti, Editura Academiei, 1963.

Dodds, E.R., *Dialectica spiritului grec,* traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petra Creţia, Bucureşti, Editura Meridiane, 1983.

Dostoievskaia, Anna, *Amintiri,* traducere şi note de Leonida Teodorescu, Bucureşti, Editura Univers, 1975.

Dostoievski, F.M., *Fraţii Karamazov,* traducere de Ovidiu Constantinescu şi Isabela Dumbravă, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1965.

Dumitriu, Anton, *Istoria logicii,* ediţia a Il-a revăzută şi adăugită, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1975.

Dumitriu, Anton, *Paradoxele logice,* Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1944.

Dumitriu, Anton, *Teoria logicii,* Bucureşti, Editura Academiei,

1973.
Di.irrenmatt, Friedrich, *Judecătornlşicălăul,* traducere de Mara Giurgiuca, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1964.
Eco, Umberto, *Numele trandafimlui,* traducere şi postfaţă de Florin Chiriţescu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984.
Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* I, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981. ***, *Enciclopediafranceză sau dicţionand raţional al ştiinţelor, artelor şi meseriilor,* texte alese, traducere şi note de Virginia Şerbănescu, prefaţă şi tabel cronologic de Paul Cornea, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, col. „Biblioteca pentru toţi".
Enescu, Gheorghe, *Dicţionar de logică,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985.
****, Filosofia greacă pînă la Platon,* II, 2, coordonator Ion Banu în colaborare cu Adelina Piatkowski, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.
Florescu, Vasile, *Retorica şi neoretorica. Geneză, evoluţie, perspective,* Bucureşti, Editura Academiei, 1973.
Gattégno, Jean, *Lewis Carroll, une vie, d'Alice* il *Zénon d'Elee,* Paris, Seuil, 1974.
Gavriliu, Leonard, *Mic tratat de sofistică,* Bucureşti, Editura Iri, 1996. Goethe, Johann Wolfgang, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister,* I-II, traducere de Valeria Sadoveanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1982, col. „Biblioteca pentru toţi".
Goethe, Johann Wolfgang, *Faust.* Tragedie, I-II, traducere de Lucian Blaga, prefaţă de Tudor Vianu, Bucureşti, Editura pentm Literatură, 1968, col. „Biblioteca pentm toţi".
Goethe, Johann Wolfgang, *Faust. Partea întîi şi partea a doua a tragediei,* traducere, introducere şi tabel cronologic de Ştefan Aug. Doinaş, „Goethe despre Faust", traducere de Horia Stanca, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet – Cultura Naţională, 1996.
Goethe, Johann Wolfgang, *Poezie şi adevăr. Din viaţa mea,* III, traducere de Tudor Vianu, Bucureşti, Editura pentm Literatură, 1967, p. 285, col. „Biblioteca pentru toţi".
Gusti, Dimitrie, *Ritorică pentm tinerimea studioasă* (1852), ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi indice de nume de Mircea Frânculescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi

Enciclopedică, 1984.
Hartmann, Nicolai, *Estetica,* în româneşte de Constantin Flom, studiu introductiv de Alexandm Boboc, Bucureşti, Editura Univers, 1974.
Hauser, Arnold, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur,* consultată în traducere italiană: *Storia sociale dell'arte,* volume secondo, traduzione di Anna Bovero, Torino, Piccolo Biblioteca Einaudi, 1987.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* I-II, traducere de D.D. Roşea, Bucureşti, Editura Academiei, 1963, 1964.
Herodot, *Istorii,* I-II, studiu introductiv de Adelina Piatkowski, traducere, notiţe istorice şi note de Adelina Piatkovski şi Felicia Vanţ-Ştef, indice de Felicia Vanţ-Ştef, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, 1964.
Hesiod şi Orfeu, *Poeme,* traducere de Ion Acsan, Bucureşti, Editura Minerva, 1987.
Hocke, Gustav René, *Lumea ca labirint,* traducere de Victor H. Adrian, prefaţă de Nicolae Balotă, postfaţă de Andrei Pleşu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1973.
Hocke, Gustav René, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii şi artă combinatorie esoterică. Contribuţii la literatura comparată europeană,* în româneşte de Herta Spuhn, prefaţă de Nicolae Balotă, Bucureşti, Editura Univers, 1977.
Hocke, Gustav René, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii şi artă combinatorie esoterică. Contribuţii la literatura comparată europeană,* ediţia a doua revizuită, text integral, în româneşte de Herta Spuhn, prefaţa de Nicolae Balotă, Bucureşti, Editura Univers, 1998.
Holberg, Ludvig, *Trei comedii,* din daneză de Ştefan Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, 1922.
Homer, *Imnuri. Războiul şoarecilor cu broaştele, poeme apocrife,* traducere, prefaţă şi note de Ion Acsan, Bucureşti, Editura Minerva, 1971.
Homer, *Odiseea,* traducere de George Murnu, studiu introductiv şi note de Adrian Pârvulescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1979.
Huizinga, Johan, *Homo ludens,* traducere din limba olandeză de H.R. Radian, prefaţă de Gabriel Liiceanu, Bucureşti,

Editura Univers, 1977. lanoşi, Ion, *Alegerea lui Iona,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1974.

lanoşi, Ion, *Nearta-artă,* I-II, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1982, 1985.

Ibsen, Henrik, *Teatnt,* I-III, cu un studiu introductiv de Ovidiu Drimba, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Ionescu, Eugen, *Eu,* ediţie îngrijită de Mariana Vartic, cu un prolog la „Englezeşte fără profesor" de Gelu Ionescu şi un epilog de Ion Vartic, Cluj, Editura Echinox, 1990.

Ionescu, Eugen, *Nu,* Bucureşti, Editura Vremea, 1934.

Ionescu, Eugen, *Război cu toată lumea, Publicistică românească,* I-II, ediţie îngrijită şi bibliografie de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

Ionescu, Eugen, *Teatru,* I-II, traduceri de Marcel Aderca, Dinu Bondi, Radu Popescu, Elena Vianu, I. Igiroşianu, Florica Şelmarn, Mariana Şora, Ion Vinea, studiu introductiv de B. Elvin, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

Ionescu, Nae, *Curs de metafizică,* 1928-1929, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Ionescu, Nae, *Istoria logicii,* al doilea curs, 1929-1930, ediţia a doua neschimbată, Bucureşti, Tipografia Societăţii Cooperative „Oficiul de Librărie", 1943.

Ionescu, Nae, *Neliniştea metafizică,* ediţie şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1993.

Ionescu, Nae, *Roza vînturilor, 1926-1933,* culegere îngrijită de Mircea Eliade, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1937.

Jankélévitch, Vladimir, *L'Ironie,* Paris, Flammarion, 1964.

Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie,* traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1965.

Johnson, Eyvind, *Răcoarea ţărmurilor,* în româneşte de Ion I. Iancu, Bucureşti, Editura Univers, 1983.

Joja, Athanase, *Logos şi ethos,* Bucureşti, Editura Politică, 1967.

Kafka, Franz, *Pagini de jurnal şi corespondenţă,* în româneşte de Mircea Ivănescu, Bucureşti, Editura Univers, 1984.

Kafka, Franz, *Verdictul şi altepovestiri,* în româneşte de Mihai Isbăşescu, Bucureşti, Editura pentni Literatură Universală,

1969.
Kant, Immanuel, *Logica generală,* traducere, studiu introductiv, note şi index de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985.
Kernbach, Victor, *Dicţionar de mitologie generală,* postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.
Kneale, William, Kneale, Martha, *Dezvoltarea logicii,* I-II, traducere de Cornel Popa, Sorin Vieru şi Uşer Morgenstern, Cluj, Editura Dacia, 1974-1975.
Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* I-II, Paris, PUF, Quadrige, 1991.
Le Goff, Jacques, *Civilizaţia Occidentului medieval,* traducere şi note de Maria Holban, cu o prezentare de M. Berza, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970.
Locke, John, *Eseu asupra intelectului omenesc,* I-II, traducere de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961.
Lucian din Samosata, *Scrieri alese,* traducere şi note de Radu Hîncu, introducere de Petru Creţia, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1959.
Macrobius, Ambrosius Theodosius, *Saturnalia,* traducere, introducere şi note de Gh. Tohăneanu, Bucureşti, Editura Academiei, 1961.
Maiorescu, Tint, *Scrieri de logică,* stabilirea textelor, traducerea, studii introductive şi note de Alexandri Surdu, prefaţă de Sorin Vieru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.
***, *Manierism. Artă şi teorie,* Gian Paolo Lomazzo, *Ideea templului picturii,* Federico Zuccaro, *Ideeapictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor,* traducere, comentarii şi indice de Oana Busuioceanu, prefaţă şi texte introductive de Victor Ieronim Stoichiţă, Bucureşti, Editura Meridiane, 1982.
Mann, Thomas, *'losifşifraţii săi,* III, în românește de Petru Năvodaru, Bucureşti, Editura Univers, 1981.
Marcus, Solomon, *Paradoxul,* Bucureşti, Editura Albatros, 1984.
Marga, Andrei, *Argumentarea,* Cluj-Napoca, Edit\.ira Fundaţiei Studiilor Europene, 2006.
Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere,* I, Bucureşti, Editura de

Stat pentni Literatură Politică, 1957.
Méautis, Georges, *Mythologie grecque,* Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1959.
Molière, *Teatni,* II, Bucureşti, Editura de Stat Pentru Literatură şi Artă, 1955.
Montaigne, Michel de, *Eseuri,* I-II, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, 1971.
Mugur, Florin, *Vîrstele raţiunii. Convorbiri cu Paul Georgescu,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1982.
Panofsky, Erwin, *Ideea, Contribuţii la istoria şi teoria artei,* traducere din limba germană şi prefaţă de Amelia Pavel, traducerea textelor exemplificative din Note şi Apendice: Şerban Mironescu, Bucureşti, Editura Univers, 1975.
Paracelsus, Theophrastus Ph., *Misterele supreme ale Naturii,* cuvînt Înainte de Mihhai Vârtejam, traducere de Monica Medeleanu, Bucureşti, Editura Herald, 2011.
Pascal, *Œuvres complètes,* texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, col. „Bibliothèque de la Pléiade".
Petreu, Marta, *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian,* ediţia a doua revăzută şi adăugită, Iaşi, Editura Polirom, 2010.
Petreu, Marta, *Filosofia lui Caragiale,* ediţia a doua revăzută şi adăugită, Iaşi, Editura Polirom, 2011.
Petreu, Marta, *Ionescu în ţara tatălui,* ediţia a treia revăzută şi adăugită, Iaşi, Editura Polirom, 2012.
Platon, *Dialoguri,* după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi Întregite cu două traduceri noi şi cu „Viaţa lui Platon" de Constantin Noica, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968.
Platon, *Opere,* I, ediţie Îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, studiu introductiv de Ion Banu [Bucureşti], Editura Ştiinţifică, f.a. [1974].
Platon, *Opere,* II, ediţie Îngrijită de Petra Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.
Platon, *Opere,* III, ediţie îngrijită de Petra Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978.
Platon, *Opere,* IV, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

Platon, *Opere,* VI, ediţie Îngrijită de Petra Creţia şi Constantin Noica, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.

Platon, *Sofistul,* În româneşte cu o introducere şi note de Ştefan Bezdechi, Sibiu, Tipografia „Cartea Românească din Cluj", 1945.

Platon, *Statul (Republica),* I-II, traducere din greceşte Însoţită de o introducere şi note explicative de Vasile Bichigean, Bistriţa, Tipografia Naţională G. Matheiu, 1923 şi f.a.

Plutarh, *Vieţi paralele,* I, studiu introductiv, traducere şi note de N.I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1960.

Poundstone, William, *Les labyrinthes de la raison, paradoxes, énigmes etfragilité de la connaissance,* traduit de l'américain par Jean-Paul Vacher, Paris, Pierre Belfond, 1988.

Rabelais, François, *Gargantua şi Pantagruel,* în româneşte de Alexandru Hodoş, prefaţă de N.N. Condeescu, ilustraţii de Benedict Gănescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

Reboul, Olivier, *Introduction à la rhétorique. Tbéorie et pratique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Revel, Jean-François, *Histoire de la philosophie occidentale. Penseurs grecs et latins,* Paris, Stock, 1968.

Sâbato, Ernesto, *Despre eroi şi morminte,* traducere de Aurel Covaci şi Darie Novăceanu, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

Sadoveanu, Ion Marin, *Scrieri,* VIII, *Traduceri,* ediţie, note şi comentarii de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, col. „Scriitori români".

Saint-Exupéry, Antoine de, *Micul prinţ,* traducere din limba franceză de Ileana Cantuniari, Bucureşti, Editura RAO, 2011.

Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation,* traduit en français par A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris, Quadrige, PUF, 1996.

Sebastian, Mihail, *Cum am devenit huligan. Fapte, texte, oameni,* Bucureşti, Editura „Cultura Naţională", 1935.

Sebastian, Mihail, *De două mii de ani,* cu o prefaţă de Nae Ionescu, coperta de Margareta Sterian, Bucureşti, Editura Naţionala-Ciornei S.A., 1934.

Seneca, Lucius Annaeus, *Scrisori cătreLuciliu,* traducere de Gheorghe Guţu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967.

Shakespeare, William, *Teatru,* Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1964.

Shearman, John, *Manierismul,* traducere de Romeo Nădăşan, Bucureşti, Editura Meridiane, 1983.

Solomon, Petre, *Paul Celan, Dimensiunea românească,* Bucureşti, Editura Kriterion, 1987.

Stăncescu, D., *Cerbul de aur, basme culese din popor,* ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, col. „Biblioteca pentru toţi".

Stere, Constantin, *în preajma revoluţiei,* vol. VI, Bucureşti, Editura Adeverul S.A., fa.

Stoichiţă, Victor Ieronim, *Pontormoşi manierismul,* Bucureşti, Editura Meridiane, 1978.

Şora, Mariana, *O viaţă-n bucăţi,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1992.

Tolstoi, Lev, *Război şi pace,* I-IV, în româneşte de Ion Fnmzetti şi N. Parocescu, Bucureşti, Editura Univers, 1985.

T6th, Imre, *„Abile". Paradoxele eleate şi fenomenologia spiritului,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969.

Tzara, Tristan, *Lampisteries,* précédées des *Sept manifestes Dada,* quelques dessins de Francis Picabia, chez Jean-Jacques Pauvert, 1978.

Tzara, Tristan, *Şapte manifeste DADA,* cu cîteva desene de Francis Picabia, *Lampisterii, Omul Aproximativ, 1925-1930,* versiuni româneşti, prefaţă şi note de Ion Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1996.

Ţuţea, Petre, *Intre Dumnezeu şi neamul meu,* ediţie îngrijită de Gabriel Klimovicz, Bucureşti, Fundaţia Anastasia, Editura Arta Grafică, 1992.

Untersteiner, Mario, *Les Sophistes,* tomes l-2, seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique,* traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas, préface de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

Villiers de l'Isle-Adam, Auguste de, *Povestiri crudeşi insolite,*

traducere, prefaţă, tabel cronologic de Alexandru George, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, col. „Biblioteca pentru toţi”.

Vlăduţescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche,* Bucureşti, Editura Albatros, 1984.

Wilde, Oscar, *Fantastica întîlniredin zori,* traducere de Viorica Vizante, Iaşi, Editura Junimea, 1975.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus,* traducere, cuvînt înainte şi note de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Xenofon, *Amintiri despre Socrate,* traducere, prefaţă, note şi indice de Grigore Tănăsescu, Bucureşti, Editura Univers, 1987.

În periodice

Carroll, Lewis, „Ce i-a spus broasca ţestoasă lui Ahile”, traducere de Sorin Vieru, în *Viaţa românească,* anul LXXXVI, nr. 9, iun. 1991.

Carroll, Lewis, „Ciorbobocu”, traducere de Cornel Robu, în *Echinox,* nr. 11-12, 1977.

Cassin, Barbara, „Qui a peur de la sophistique”, în *Le Débats,* nr. 72, nov.-dec. 1992.

Chevalier, Jacques, „La Méthode de connaître d’après Pascal”, în *Revue de Métaphysique et de Morale,* Paris, anul III, apr.-iun. 1923, Paris, Librairie Armand Colin, 1923.

Eco, Umberto, „Marginalii şi glose la 'Numele rozei»„, traducere de Mara Chiriţescu, în *Secolul 2Q,* nr. 8-9-10 (272-274), 1983.

Gadamer, Hans-Georg, „Limba şi logosul”, traducere de Horia Stanca, în *Secolul 20,* nr. l-2-3 (325-327), 1988.

Petrus Montanus, „Insolubilia”, în *Medieval Logic,* Urbino, 1924, IV, 19, 87, 16 j.

Sebastian, Mihail, „Răspuns unui fost critic”, în *Cuvîntul,* anul IX, nr. 2958, 21 iul. 1933.

Vieru, Sorin, „Paradoxuri şi oglindiri”, în *Viaţa românească,* anul L^XXVI, nr. 6, iun. 1991.

În seria de autor „Marta Petreu”

au apărut:

Acasă, pe Cîmpia Armaghedonului
Apocalipsa după Marta
Cioran sau un trecut deocheat
De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească
Filosofía lui Caragiale
O zi din viaţa mea fără durere
Ionescu în ţara tatălui
Jocurile manierismului logic

în pregătire:

Filosofii paralele

www.polirom.ro

Redactor: Emanuela Stoleriu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Radu Căpraru

Bun de tipar: februarie 2013. Apărut: 2013
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. ARHICONSTRUCT SA
Str. Buna Vestire nr. 8, Iaşi
Tel.: 0232/230.300, Fax: 0232/230.485

Aşa cum Prinţul întunericului nu poate da viaţă, nici sofistica nu poate crea şi întemeia adevăruri: ea rămîne o spectaculoasă floare stearpă, din care nu rodeşte nici o certitudine gnoseologică ori morală. în schimb, cu sofismele sîntem cîştigaţi în ordinea estetică, iar valoarea de inflorescenţă manierist-gratuită a sofisticii o salvează de reprobare. Căci arta este suveran independentă faţă de natura solului din care se naşte şi pe care trăieşte. Observaţia lui Aristotel din Poetica, cum că „ne place să privim imaginea executată cu cea mai deplină exactitate a unor fiinţe al căror original ne scîrbeşte vederea, de pildă formele animalelor celor mai dezgustătoare şi ale cadavrelor", prin care Stagiritul a surprins esenţa adîncă a artei, este valabilă şi pentru sofistică; privită din unghiul relevanţei ei în domeniul cunoaşterii, sofistica poate fi socotită un act fraudulos, dar privită din punctul de vedere al actului artistic, ea este sursa unei bucurii estetice în care este implicată şi inteligenţa.

Foto copertă:
© ¡Stockphoto.com/Jerzy Jacek Gtadykowski

Seria de autor

HARTA PCTRCU

„Tratat riguros de sofistică, dar şi eseu sclipitor despre relaţia sofisticii cu manierismul, cartea demonstrează că sofismul nu este doar o simplă figură a manierismului, ci că, dimpotrivă, toate elementele constitutive ale acestuia sînt prezente deja în sofistica greacă originară. Fecunde ca procedee I iterare în creaţia artistică, sofismele au fost evaluate multă vreme în cultura europeană drept versantul demonic al cunoaşterii, căci ele nu urmăresc adevărul, ci coruperea acestuia prin operaţii eronate, anamorfotice, în care obiectivităţii logice i se substituie subiectivismul. Simetric, manierismul a fost şi el considerat un fel de *rău* al creaţiei, tocmai prin distorsiunile formale ale realului. Dincolo de analizele subtile asupra efectelor estetice ale sofismelor în cîteva opere literare majore, lucrarea Martei Petreu are şi aspectul unui manifest prin argumentarea extrem de convingătoare a tipologiei sofist-manieriste a creaţiei, cea care satisface disponibilitatea omului pentru varianta iraţională, subiectivă, «demonică» şi lu- dică a existenţei. O carte de referinţă, aşadar, singulară în cultura noastră.”

Petru Poantă

Sofistica sau manierismul logic • „Respingerile sofistice” aristotelice • Sofismele de limbaj • Sofisme materiale sau din afara limbajului • Sofismele noţiunii • Sofismele judecăţii • Sofismele raţionamentelor • De la Hermes la Satan

EDITURA POLIROM

ISBN 978-973-46-3387-6

9 789734 633876

www.polirom.ro

Carte publicată şi în ediţie digitală